UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00252280 3
B
4363
T63G4

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/dertotalittsbe00hoffuoft

Der Totalitätsbegriff.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. 5. Auflage 1914. M. 10.—, geb. M. 13.60.

Der menschliche Gedanke, seine Formen und seine Aufgaben. 1911. M. 7.—, geb. M. 8.20.

Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. 1907. M. 4.50, geb. M. 6.—.

Moderne Philosophen. 1905. M. 5.—, geb. M. 6.—.

Philosophische Probleme. 1903. M. 2.40.

Geschichte der neueren Philosophie. 1895/96. 2 Bände. M. 20.—, geb. M. 24.—.

Religionsphilosophie. 1901. M. 6.40, geb. M. 8.20.

Ethik. 1901. 2. Auflage. M. 10.—, geb. M. 13.60.

Der Totalitätsbegriff.

Eine erkenntnistheoretische Untersuchung.

Von

Harald Höffding.

Leipzig.
O. R. Reisland.
1917.

Alle Rechte vorbehalten.

LIBRARY
753338
UNIVERSITY OF TORONTO

B
4363
T63G4

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

I.

Die Stellung der Kategorienlehre innerhalb der Philosophie.

1. Kategorien sind Grundbegriffe, die in den Voraussetzungen, auf welchen alle wissenschaftliche Forschung beruht, enthalten sind, und die durch Analyse dieser Voraussetzungen gefunden werden können. Zu voller Beleuchtung ihrer Natur ist es aber nicht hinlänglich, von der zu einer gewissen Zeit bestehenden Wissenschaft auszugehen. Es muß auch erwiesen werden, wie sie sich in der Geschichte der Wissenschaft hervorgearbeitet haben, — wie sie als Formen der Gedankenarbeit auftreten, — und wie sie wieder verschwinden können, wenn sie nicht mehr Ausdrücke des arbeitenden Gedankens sind. Und von einer solchen historischen Betrachtung muß wieder zu einer psychologischen Untersuchung der Entwickelung des Denkens innerhalb des gewöhnlichen menschlichen Bewußtseinslebens, von welchem das wissenschaftliche Denken eine durch bestimmte Aufgaben bedingte besondere Ausformung ist, zurückgegangen werden. Die Grundbegriffe, mit welchem die Wissenschaft arbeitet, müssen psychologisch möglich sein, und ihr erster Aussprung muß in dem unwillkürlichen Gedankenleben gefunden werden können. Der Unterschied zwischen der psychologischen und der erkenntnistheoretischen Betrachtung der Kategorien besteht darin, daß jene die Möglichkeit sowohl des unwissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen als des wissenschaftlichen Denkens sucht, während diese zeigt, daß es unter gewissen gegebenen Verhältnissen nur einen engen Weg zum Verständnis gibt. Es gilt von unseren Gedanken, daß viele berufen, aber wenige erwählt, sehr viele auch unberufen sind.

In erkenntnistheoretischen Arbeiten wird auf Grundbegriffen und Grundsätzen verschiedenes Gewicht gelegt. Einige Erkenntnistheoretiker beschäftigen sich nur mit den Grundsätzen, den Sätzen, auf welchen wissenschaftliche Begründung ruht.

Und weil Sätze, die Voraussetzungen aller Begründung sind, selbst natürlich nicht begründet werden können, werden die Grundsätze oft als auf einer Wahl, einem Sprung beruhend dargestellt; sie setzen, meint man, einen Akt voraus, der an und für sich ebensogut in ganz anderer Richtung gehen könnte. Die ersten Prinzipien der Wissenschaft sind nach dieser Auffassung nicht selbst Gegenstände einer Wissenschaft. Doch wird meistens eingeräumt, daß die Wahl innerhalb eines gewissen Kreises von Möglichkeiten gebunden ist, und daß dieser Kreis mit der Natur des menschlichen Denkens, wie diese nun einmal beschaffen ist, gegeben ist. Diese faktische Beschaffenheit zu untersuchen, ist die Aufgabe der Psychologie, und es entsteht dann die Frage, wie sich die verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen Erkenntnistheorie und Psychologie menschliches Erkennen untersuchen, zueinander verhalten. Aber schon ehe wir uns an diese Frage wenden, leuchtet es ein, daß zwischen Grundbegriffen und Grundsätzen, wie überhaupt zwischen Begriffen und Urteilen, ein solches Wechselverhältnis besteht, daß die Untersuchung der einzelnen in den Grundsätzen enthaltenen Begriffe die Grundsätze selbst beleuchten wird. Fortschreitende Klarheit wird überhaupt nur dadurch ermöglicht, daß wir mit ausdrücklichem Bewußtsein die in unseren Urteilen enthaltenen Begriffe untersuchen und bestimmen, wie wir auf der anderen Seite die Art der Verbindung, die in den Urteilen zwischen den Begriffen festgestellt wird, kennzeichnen. Die zwei Untersuchungen supplieren einander. Fortschreitende Klarheit der Begriffsbestimmung ist die Bedingung fortschreitender Klarheit über die Urteile, in welche die Begriffe eingehen, und umgekehrt. Es hängt von der speziellen Aufgabe ab, ob man auf die eine oder auf die andere Untersuchung das größte Gewicht legt. Aber zu einem vollkommenen Aufschlusse müssen beide Gesichtspunkte angelegt werden. Dazu kommt noch, daß der Gedankentypus in den Begriffen derselbe wie in den Urteilen ist. Das Urteil ist eine Verbindung von Begriffen, und der Begriff ist eine Verbindung von Kennzeichen. In beiden Verbindungen drückt sich dieselbe Grundeigenschaft unseres Denkens aus, — in dem Begriffe mehr als Struktur, im Urteil mehr als Funktion.

Wenn man sich nur an die ersten Voraussetzungen der Wissenschaft hält, kommt man zu einer schroffen Postulattheorie, die alle wissenschaftliche Gedankenarbeit in ein fremdes Verhältnis oder gar in einen scharfen Gegensatz zu aller anderen geistigen Arbeit stellt. Wenn man dagegen zugleich die Grundbegriffe untersucht, kann man ein Verständnis des Zusammenhanges der wissenschaftlichen Gedankenarbeit mit dem ganzen Geistesleben gewinnen. Und weil es nun eben eine der Aufgaben der Philosophie ist, diesen Zusammenhang zu untersuchen, wird es von Bedeutung sein, eine Bestimmung der Stellung der Kategorienlehre innerhalb der Philosophie zu versuchen.

2. Wann beginnt die Wissenschaft? Und wie verhält sich das wissenschaftliche Bewußtsein zu dem Gedankenleben, das sich früher als oder gleichzeitig mit dem wissenschaftlichen in größerer oder kleinerer Unabhängigkeit von diesem entfaltet?

Zuerst muß behauptet werden, daß sich in allem menschlichen Gedankenleben, dem wissenschaftlichen, dem unwissenschaftlichen und dem vorwissenschaftlichen, ein gemeinsamer Typus geltend macht.

Schon das praktische Leben, seine Bedürfnisse und seine Aufgaben, führt zum Denken. Um seine Zwecke zu erreichen, muß sich der Mensch gewisse bestimmte Mittel verschaffen. Hier lernt er faktisch und praktisch, was Notwendigkeit ist, d. h. er erkennt das unerbittliche Verhältnis von Grund und Folge. Solange er den Zweck festhält, solange muß er auch die Notwendigkeit der Mittel, zuletzt gewisser bestimmter Mittel, einräumen, und umgekehrt lernt er, daß die Erreichung seines Zweckes eine Folge der Anwendung gewisser Mittel ist. Zugleich lernt er, daß, wenn sich dieselben Bedürfnisse und dieselben äußeren Umstände wiederholen, man zu denselben Mitteln greifen muß. Ein Zentralaustralier sammelt z. B. Pflanzen, drescht sie mit einem Stocke, sichtet die Samen, bäckt sie, quetscht sie auf Steinen und ißt sie: eine Reihe von Handlungen, die, so oft er hungrig ist, in gleicher Weise und in gleicher Reihenfolge ausgeführt werden müssen. Eigentlich kann man sagen, daß die ersten Voraussetzungen der Wissenschaft schon in dieser Reihe zugegen sind.

Man hat in der neuesten Zeit auf den Einfluß des sozialen Lebens auf die erste Entwickelung des Denkens besonderes Gewicht gelegt. In der Einteilung des Clans in verschiedene Gruppen oder Klassen war ein Vorbild aller Klassifikation und damit aller Logik gegeben. Man spricht ja noch immer von Geschlechtern und Familien bei der Einteilung von Naturdingen, obgleich eifrige Erblichkeitstheoretiker hier falsche Analogien finden. Die Zeitvorstellung und die Zeiteinteilung entwickelt sich mittels des rhythmischen Verlaufes und der regelmäßigen Wiederkunft religiöser Feste und Zeremonien. Noch gibt ja unser Almanach das Schema des Kirchenjahres an. Und der religiöse Kultus verlangte, daß liturgische Handlungen in einer bestimmten, in allen einzelnen Fällen gleichen Weise ausgeübt werden müßten, wenn das Resultat erreicht werden sollte. Hier wurde dann der Satz eingeschärft, daß das Gleiche durch das Gleiche hervorgebracht werden muß. Die Einteilung des Raumes wurde durch die religiöse Bedeutung der verschiedenen Richtungen und der verschiedenen Stellen eingeschärft[1]).

Daß die sozialen Verhältnisse, unter welchen Menschen sich entwickeln, einen sehr großen Einfluß auf ihren Gedankengang und ihre Gedankenformen üben, ist unzweifelhaft, obgleich alles auf diesem Wege nicht erklärt werden kann. Der soziale Einfluß muß immer wieder mit den praktischen Erfahrungen kämpfen, die die einzelnen auf eigene Hand, von Angesicht zu Angesicht mit den Lebensverhältnissen, die auch die ganze Lebensweise der Gemeinschaft beeinflüssen, machen können.

Ob man nun auf die praktischen Erfahrungen der einzelnen Individuen oder auf den Einfluß sozialer Institutionen das größte Gewicht legen will, eine Tatsache ist es, daß sich zu jeder Zeit und bei jedem Volke eine gewisse, unwillkürlich und zum Teil unbewußt entwickelte Weltanschauung hervortritt, die schon nach den Hauptformen, die in mehr stringenter und spezieller

[1]) Diese Auffassung ist besonders von Émile Durkheim in seinem Werke *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) geltend gemacht und zu der Behauptung geschärft, daß alle Kategorien einen religiös-sozialen Ursprung haben. Vergl. meine Anzeige dieses Werkes in der Revue de Métaphysique et de Morale. Novbr. 1914.

Weise in wissenschaftlichem Denken hervortritt, aufgebaut ist. Sie zeugt von einem Drange und einem Vermögen, Wahrnehmungen und Überlieferungen zu ordnen und zu deuten und sie dadurch in einen gewissen Zusammenhang zu bringen. Die Gedankenarbeit, die hier geübt wird, wird ohne klares Bewußtsein unternommen. Auf die einzelnen Gedankenübergänge und auf die Berechtigung, die einzelnen Elemente der Wahrnehmungen und der Traditionen in einer gewissen bestimmten Weise zu verbinden, wird keine Aufmerksamkeit gerichtet. Um die Terminologie, die ich an einem anderen Orte [1]) vorgeschlagen habe, anzuwenden: hier wirken nicht analytische und synthetische Intuition, sondern konkrete und praktische Intuition. Der sogenannte gesunde Menschenverstand operiert durchgehend mit konkreten und praktischen Intuitionen. Dadurch kann er, um den Ausdruck Meyerson's zu gebrauchen, „einen ersten, sehr plumpen Entwurf eines wissenschaftlichen und metaphysischen Systems" geben [2]). — In der Sprache, in den von der Sprache gebildeten Worten und in den von ihr geformten Wortverbindungen ist schon ein solches System enthalten, das immer wieder seinen Einfluß auf die wissenschaftlichen Gedankenformen übt.

Die Frage nach dem ersten Anfang der Wissenschaft fällt

---

[1]) In einer Abhandlung über den Begriff der Intuition in den Übersichten der dänischen Gesellschaft der Wissenschaften (1914), vergl. auch meine Schrift über die Philosophie Henry Bergson's (französische Übersetzung 1916). *Konkrete Intuition* ist unmittelbare Anschauung auf den Gebieten der Sinnesempfindungen, der Erinnerung und der Phantasie. *Praktische Intuition* ist Überzeugung als Frucht von Erlebnissen und Erfahrungen. *Analytische Intuition* (beschrieben von Descartes und neulich von Poincaré) ist ein einfacher Gedankenakt, durch welchen eine Verschiedenheit oder eine Identität konstatiert wird; ein solcher Akt findet bei jedem Übergange von einem Glied eines Beweises zu einem anderen statt. *Synthetische Intuition* (in interessanter Weise von Spinoza beschrieben) besteht in einem zusammenfassenden Überblick über ein inhaltreiches Ganzes, dessen Elemente vorher durch analytische Intuitionen in ihren gegenseitigen Verhältnissen bestimmt sind.

[2]) Meyerson hat den Begriff des sens commun in seinem Buche *Identité et Réalité* (Paris 1908) (Chap. IX) vortrefflich erläutert.

weg, weil ihr erster Keim schon gegeben ist, sobald Menschen zu denken anfangen. Auf allen Stufen und unter allen Umständen macht sich ein gewisser Gegensatz geltend zwischen einem Gegebenen und seiner Deutung, zwischen dem einzelnen Erlebnisse und dem Zusammenhange, in welchen es eingefügt wird. Der Fortschritt besteht darin, daß ein genaueres und strengeres Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Deutung festgehalten wird. Mehr und mehr wird man sich bewußt, daß alle Deutung zuletzt selbst aus den Wahrnehmungen geholt werden muß, und daß die Einfügung des einzelnen Erlebnisses als Glied eines ganzen Zusammenhanges auf einer genauen Prüfung sowohl der einzelnen Wahrnehmung selbst als der anderen Wahrnehmungen, mit welchen sie verbunden wird, gebaut werden muß. Wie es sich im folgenden zeigen wird, muß man hier besonders auf den Unterschied zwischen Identität und Analogie und auf die Grenze der Berechtigung der Analogie aufmerksam sein.

3. Es ist die Aufgabe der Psychologie, den gemeinsamen Typus alles Gedankenlebens, des wissenschaftlichen wie des un- und vorwissenschaftlichen, zu finden.

Dieser Typus kann allgemein als eine Totalitätsbildung bezeichnet werden. Schon die einfachsten Sinnesempfindungen stehen miteinander in Verbindung, so daß die einzelne, weder was Intensität, noch was Qualität betrifft, verstanden werden kann, wenn sie nicht als Glied einer ganzen Reihe oder Gruppe von Empfindungen gesehen wird. Schon das zeitliche Verhältnis zwischen den verschiedenen Empfindungen entscheidet den Grad von Selbständigkeit, mit welchem sie auftreten. Dazu kommt, daß sich mit den neu auftauchenden Empfindungen, oft gleich von ihrer Geburt an, Reproduktionen früherer Empfindungen mehr oder minder genau verbinden. Dadurch werden Wiedererkennen, partielle Perzeption und Sinnesillusion möglich. Wo die reproduzierten Elemente entschieden das Übergewicht haben, treten Erinnerung und Phantasie als Totalitätsbildungen höherer Ordnung auf. Durch Assoziation, Verschiebung und Vergleichung können Sinnes-, Erinnerungs- und Phantasiebilder Änderungen, Artikulationen unterliegen, ohne daß der

Charakter der Anschaulichkeit wegfällt. Bei allen diesen Totalitätsbildungen wirken von Anfang bis Ende praktische Motive, Drang und Trieb, Lust und Unlust, mit.

Charakteristisch für die hier erwähnten Totalitätsbildungen (die zu „konkreten und praktischen Intuitionen" führen) ist die Unwillkürlichkeit ihres Entstehens. Daher schreibt sich die Selbstverständlichkeit und die Ursprünglichkeit, die sie scheinbar besitzen. Die Elemente, aus welchen sie aufgebaut wurden, sind uns nicht selbst zugänglich in der Weise wie die Elemente, aus welchen wir mit vollem Bewußtsein Begriffe, Urteile und Schlüsse bilden, wenn die Kennzeichen der Begriffe, die Glieder des Urteils und die Prämissen des Schlusses vor den neuen Totalitätsbildungen, in welche sie eingehen, voraus gegeben sind. Dadurch tritt, was ich analytische und synthetische Intuition genannt habe, in Gegensatz zu konkreter und praktischer Intuition. Faktisch bilden wir nicht alle Begriffe, Urteile oder Schlüsse mit vollem Bewußtsein; sie können auch durch unwillkürliche Totalitätsbildung entstehen. Sollen aber Begriffe, Urteile und Schlüsse wissenschaftliche Bedeutung haben, müssen sie neu gebildet werden, so daß jeder Übergang von Gedanken zu Gedanken mit vollem Bewußtsein getan wird (analytische Intuition) und auch jede Verbindung von Gedanken in dieser Weise zustande gebracht wird (synthetische Intuition). Aber schon bei unwillkürlicher Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen tritt doch das Nachdenken als etwas vom unmittelbaren Anschauen (in Sinnesempfindung, Erinnerung und Phantasie) Verschiedenes hervor, indem ein mehr oder minder deutlicher Übergang und Vergleich zwischen den Elementen stattfindet, während die Elemente, aus welchen unmittelbares Anschauen gebildet wird, nur indirekt und zum Teil nur auf dem Wege der Analogie nachgespürt werden können.

Weil Begriffsbildung durch Urteile zustande kommt, und weil das Schließen die Bildung eines Urteils aus anderen Urteilen ist, können wir uns in diesem Zusammenhang an den Urteilen halten.

Urteile werden zuerst auf der Grundlage unmittelbaren Anschauens gebildet. Sie geben ein bestimmtes Verhältnis zwischen Elementen des Inhalts der Anschauung an, — Ele-

menten, die in der Anschauung selbst in kontinuierlicher Verbindung miteinander, vielleicht sogar miteinander verschmolzen sind. Das Urteil „der Tisch ist viereckig" wird auf der Grundlage einer Anschauung gebildet, in welcher die Eigenschaft „viereckig" schon enthalten war („lag darin"), ohne doch besonders hervorgehoben und ohne in Verhältnis zum Tische als Ganzem (d. h. als Inbegriff aller „Eigenschaften") gestellt zu werden.

Warum werden aber überhaupt Urteile gebildet? Warum bleiben wir nicht beim Anschauen? — Es ist gewiß nicht, wie einige meinen, eine Art von Sündenfall, der hier geschehen ist. Es sind der Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen, und der Versuch der Erinnerung und der Phantasie, diesen Reichtum zu umspannen, die eine andere Art von Totalitätsbildung als das unmittelbare Anschauen notwendig machen. Die primäre Totalitätsform wird gesprengt und eine neue wird gesucht.

Es kann schwierig sein, zwischen Anschauen und Urteil eine scharfe Grenze zu ziehen. Wie schon angedeutet, kann eine Anschauung geändert, artikuliert werden, indem einzelne Teile sich in den Vordergrund hervordrängen, während andere zurücktreten. Beim Tische kann sich z. B. die Farbe besonders geltend machen, während die Figur zurücktritt, und bei der Figur selbst kann sich die Kontur besonders geltend machen, während die Form der Fläche zurücktritt[1]). Solche Verschiebungen gehen ununterbrochen mit unseren Sinnesbildern, Erinnerungen und Phantasien vor sich. Ein Urteil wird aber erst gebildet, wenn wir uns dieser Übergänge bewußt werden und nicht mehr in die einander ablösenden und die einzelnen Augenblicke erfüllenden Anschauungen ganz aufgehen. Nun gibt es zwar auch, was dieses Bewußtsein der Übergänge betrifft, sehr viele Grade; aber immer stehen doch die Endpunkte in charakteristischem Gegensatze zu einander, und es wäre unberechtigt, alles, was vom Urteil gilt, auf das Anschauen anzuwenden. So besteht zwischen ihnen nur ein Verhältnis der

[1]) Vergl. Edgar Rubin: Synsoplevede Figurer (Sinneswahrnehmung von Figuren). Köbenhavn 1915.

Analogie, einer Analogie, die sich darauf gründet, daß sie zwei verschiedene Weisen sind, in welchen sich die psychische Energie, d. h. der Drang und das Vermögen zur Totalitätsbildung, äußern kann.

Die Grundleger der Kategorienlehre, Aristoteles und Kant, haben richtig gesehen, daß die wissenschaftlichen Grundformen der Erkenntnis durch Analyse der Urteile, die gebildet werden, gefunden werden müssen. Was sie nicht klar genug gesehen haben, ist aber, daß die psychische Energie, die in der Urteilsbildung wirkt, unter anderen Bedingungen auch in anderen Totalitätsbildungen wirksam ist. Nur mittels der Kontinuität und Analogie, die zwischen der primären Totalitätsbildung und dem Urteil besteht, ist es verständlich, daß das wissenschaftliche Bewußtsein in genauem Zusammenhange mit dem Bewußtseinsleben überhaupt steht und eine spezielle Ausformung dieses ist. Es ist aber eben nur ein Verhältnis der Analogie, das hier vorliegt, wie zwischen zwei Beispielen desselben Begriffes. Weil Urteile aus Anschauungen abgeleitet oder auf solchen gebaut werden können, kann man freilich sagen, daß sie in diesen „liegen" oder „enthalten sind". Dies ist aber bildliche Rede. Weil ein Urteil logisch möglich ist, ist es nicht immer psychologisch möglich; jedenfalls geschieht eine Umsetzung in eine andere Form, wenn von der Anschauung zum Urteil übergegangen wird, und dieser Übergang setzt gewisse bestimmte Bedingungen voraus. Man darf das unmittelbare und unwillkürliche Vertrauen, mit welchem das Gemüt in Sinnes- und Erinnerungsbildern ruht, mit der Gewißheit, die nur das Werk des Nachdenkens ist, nicht verwechseln. Eine solche Verwechselung findet sich bei Heinrich Maier[1]), wenn er sagt: „Elementare Urteile liegen in jeder Wahrnehmung, in jedem Erinnerungsbild, in jeder kognitiven Phantasievorstellung, so gewiß alle diese Vorstellungen wirkliche Objekte, wirkliche Vorgänge, Zustände, Dinge usf. zum Gegenstand haben." Und wenn er fortsetzt: „Die angeblichen Bilder der Wahrnehmung,

[1]) *Psychologie des emotionalen Denkens* (1908), S. 1. — Vergl. über diese ganze Frage: *Der menschliche Gedanke* (Deutsche Übersetzung.) S. 57—63, 80, 107—111.

der Erinnerung, der erkennenden Phantasie, die gegen den Gegensatz von Wahr und Falsch, von Gültig und Ungültig indifferent sein sollen, sind Fiktionen, die nie und nirgends wirklich sind", — dann kann ihm nur insoweit recht gegeben werden, als das unmittelbare Vertrauen nicht Gleichgültigkeit genannt werden kann. Von Gleichgültigkeit kann man nur sprechen, wenn beide Glieder eines Gegensatzes erkannt sind und als gleich gültig dastehen. Diese Erkenntnis ist aber nicht vom Anfang da. Es ist noch nicht von dem Baume der Erkenntnis gegessen worden. Kein Zweifel hat sich erhoben; der Zustand ist durch und durch positiv. Erst wenn die unmittelbare Zuversicht durch Widerspruch oder durch die von neuen Wahrnehmungen veranlaßte Notwendigkeit genauerer Bestimmung gebrochen ist, fängt das Nachdenken an, neue Totalitätsbildungen zu versuchen, und dann kann das Urteil das Anschauen ablösen. Erst jetzt ist die Anwendung der Begriffe Wahr und Falsch als Gegensätze möglich.

4. Der Unterschied zwischen der elementaren, unwillkürlichen Gedankenarbeit und der wissenschaftlichen kann von drei verschiedenen Seiten beleuchtet werden.

a) Zuerst wird das Nachdenken die verschiedenen Erlebnisse nach ihren gegenseitigen Verhältnissen zu ordnen versuchen. Relation, Bestimmtheit der Verhältnisse, ist daher (wie auch die Geschichte der Kategorienlehre zeigt) die am meisten ins Auge fallende Kategorie. Die relationsbestimmten Ordnungen können aber von verschiedener Bedeutung für die Entwickelung der Erkenntnis sein. Durch eine Reihe von Stufen schreitet das Nachdenken von ganz äußerlichen Ordnungen, die nicht weiter führen können, bis zu solchen Ordnungen, durch welche es möglich wird, neue Relationen aus den vorliegenden abzuleiten. Es gibt eine ganze Reihe von Stufen vom Chaos zur Rationalität, und die Rationalität selbst kann verschiedene Grade haben. Diese Stufen und Grade werden durch die Reihen, die mittels Ordnung der Erlebnisse gebildet werden können, charakterisiert. Eine Übersicht dieser Reihen habe ich in meinem Buche „Der menschliche Gedanke" (S. 176—226 der deutschen Übersetzung) gegeben; ich

kehre aber hier zu ihnen aus einem etwas anderen Gesichtspunkte zurück[1]).

α) Versuchen wir, uns die für menschliches Denken unglücklichsten Bedingungen zu denken, stehen wir dem logisch Irrationellen gegenüber, d. h. wir begegnen einem solchen Verhältnisse vorliegender Erlebnisse, daß sie untereinander alle gleichviel verschieden sind und daher in allen möglichen Weisen geordnet werden können. Jedes Glied kann ausgeschieden werden, ohne daß das Verhältnis der zurückgebliebenen Glieder sich ändert, und ohne daß überhaupt etwas daraus folgt. Eine solche Reihe habe ich eine *chaotische Verschiedenheitsreihe* genannt. In unmittelbarer Wahrnehmung kann sie nicht als solche hervortreten. Denn schon rein psychologisch ist die Ordnung der Addende nicht gleichgültig. Unsere seelischen Zustände werden, sowohl was Intensität als was Qualität betrifft, durch ihren Platz in der Reihe unserer Erlebnisse bestimmt. Es kann aber alle möglichen Annäherungen an eine logische Irrationalität geben. Eine solche ist dadurch von einer mathematischen Irrationalität verschieden, daß sie nicht wie diese eben durch ihre Entstehungsweise zur Reduktion der Verschiedenheiten führen kann. Wir wissen, daß $\sqrt{2}$ zwischen 1 und 2 liegt und innerhalb dieses Zwischenraumes immer genauer bestimmt werden kann, je mehr Dezimale wir finden. Das logisch Irrationale bedeutet dagegen Unwegsamkeit.

Der nächste Schritt ist, daß Reihen gebildet werden, die fest liegen, indem die Verschiedenheiten von Glied zu Glied variieren. Eine solche *unbestimmt variierende Verschiedenheitsreihe* erlaubt keine Ausscheidung, ohne daß die Glieder, zwischen denen die Ausscheidung geschieht, in ein anderes Verhältnis zueinander als vorher kommen. Der Fortschritt besteht aber darin, daß klare Übersicht die chaotische Unruhe abgelöst hat.

---

[1]) Als Anhang zur gegenwärtigen Abhandlung drucke ich eine Liste der Kategorien, wie ich sie in dem genannten Buche dargestellt habe, ab. Zugleich gibt die Liste die verschiedenen Reihenbildungen an, die die Übergänge von dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein bis zum wissenschaftlichen ausdrücken.

Ein neuer Fortschritt geschieht, wenn die Verschiedenheiten der Glieder in einer bestimmten Richtung innerhalb der Reihe variieren. Eine solche *regelmäßig variierende Verschiedenheitsreihe* ermöglicht dem Nachdenken die Bildung eines Gesetzes oder einer Regel, nach welcher die Stellen der Erlebnisse in der Reihe bestimmt werden können. Und es kann die Aufgabe gestellt werden, neue Glieder der Reihe, Zwischenglieder, zwischen den bereits gegebenen zu finden.

Wenn die Verschiedenheit zwischen Gliedern, die ihre bestimmte Stelle in einer Reihe haben, immer die gleiche ist, je zwischen Glied und Glied, haben wir eine *identisch variierende Verschiedenheitsreihe.* Der Identitätsbegriff fängt an zu dämmern, vorläufig nur als Identität der Verschiedenheit qualitativ variierender Erlebnisse. Solche Reihen können von den Augenblicken, den Zahlen, den Graden und den Orten gebildet werden. — Jeder Augenblick hat, mit seinem eigentümlichen Erlebnisse, eine bestimmte Stelle in der Reihe der Augenblicke, und jeder Augenblick steht in dem gleichen Verhältnisse zum vorausgehenden und zum folgenden. — Ebenso mit den Zahlen. Jede Zahl hat zuerst ihre eigene Individualität, wie Poincaré es ausgedrückt hat; sie ist von anderen Zahlen qualitativ, nicht nur durch ihre Stelle in der Zahlenreihe verschieden. Daß man auf verschiedenen Wegen zu derselben Individualzahl kommen kann, ist eine Entdeckung, die eine höhere Stufe als die, auf der wir uns hier noch befinden, voraussetzt. Goethe meinte, daß die Mathematik sich in lauter Identitäten bewege, weil $2 + 2 = 4$, aber auch $4 = 2 + 2$, so daß wir nichs anderes bekommen, als was wir schon hätten. Aber die verschiedenen Wege, auf welchen man zu eIner Zahl kommen kann (z. B. $1 + 1 + 1 + 1 = 4$ oder $10 - 6 = 4$), sind verschiedene Operationen, von denen man erst nachher entdeckt, daß sie zu demselben Resultate führen und dieselben Prinzipien voraussetzen. Die Zahl ist vorläufig Ordnungszahl, Nummer. — Auch die Gradverschiedenheiten sind zuerst Qualitätsverschiedenheiten, und doch liegen sie in einer Reihe, deren Glieder in identischer Weise variieren können. — Ebenso verhält es sich mit den Orten im Raume. Auch wenn sie noch als qualitativ verschieden gedacht werden, wird doch durch ein identisches Variieren von Ort zu Ort gegangen.

β) Die Glieder der bisher erwähnten Reihen sind qualitativ verschieden, und es dreht sich nur um ihre gegenseitigen Verhältnisse mit Rücksicht auf ihre Ordnung. Es ist ein großer Fortschritt, wenn die Stelle jedes Gliedes ganz bestimmt wird. Dadurch werden Klassifikation und Vergleich möglich. Wirklich ausgeführt können diese Operationen doch nur werden, wenn Reihen gebildet werden, in denen jedes Glied in dem vorhergehenden enthalten ist. Dieses kann wieder in zwei Weisen hervortreten. In einer *fortschreitenden Verschiedenheitsreihe* kann z. B. jedes Glied ein Teil des vorhergehenden sein. In einer Klassifikation ist die Art ein Teil des Geschlechts und das Individuum ein Teil der Art. Daraus folgt, daß, wenn ein Individuum A der Art B und die Art B dem Geschlecht C gehört, dann gehört A auch zum C. Die aristotelische Lehre vom Schluß ist wesentlich hierauf gebaut. — In einer *partiellen Identitätsreihe* verhält sich das folgende Glied zum vorausgehenden wie Prädikat zum Subjekt oder wie Folge zum Grund. Auch hier kann die Klassifikation als Beispiel gebraucht werden, denn daß A der Art B gehört, bedeutet, daß die durch B bezeichneten Prädikate dem A zukommen, daß B ein Prädikat des A ist. — Bei beiden jetzt erwähnten Reihen wird der Schluß durch Ausschiebung von Mittelgliedern erreicht.

Wenn eine Reihe, in welcher die Glieder festliegen, *symmetrisch* ist, d. h. ebenso gut von hinten als von vorn gelesen werden kann, dann kann aus ihr die umgekehrte Reihe geschlossen werden.

γ) Fortschreitende Verschiedenheitsreihen, partielle Identitätsreihen und symmetrische Reihen können rationelle Reihen genannt werden, indem sie Schlüsse möglich machen. Aber die qualitative Verschiedenheit der Glieder verschwindet nicht, weil sie einander gegenüber als Teile und Totalitäten oder als Subjekt und Prädikat betrachtet werden können. Die vollkommenste Art des Schließens wird erst möglich, wenn nicht nur das Verhältnis der Glieder immer identisch ist, sondern die Glieder selbst identisch sind, so daß nicht nur Glieder ausgeschoben werden können, sondern sogar jedes Glied an die Stelle jedes anderen eingesetzt werden kann. Wir haben dann eine *absolute Identitätsreihe:* A = B = C = D . . . Hier ist, wie

zuerst Leibniz recht einsah, die Grundlage und zugleich das Ideal alles rationalen Denkens. Eine solche Reihe bedeutet den absoluten Gegensatz zur chaotischen Verschiedenheitsreihe. Die beiden Reihen bezeichnen die idealen Grenzen, zwischen denen alles menschliche Erkennen sich bewegt.

Schritt für Schritt kommen wir so durch die Stufen, die in den verschiedenen Reihen ausgedrückt sind, zu den Voraussetzungen hinauf, auf welchen strenge Wissenschaft beruht. Aber man sieht zugleich, daß die rationalen Reihen nicht die einzig möglichen sind, und daß innerhalb der rationalen Reihen zwischen solchen, die nur Klassifikation und Vergleich, und solchen, die strenge Schlüsse möglich machen. Die verschiedenen Reihen bilden eine Skala, und es wird vielleicht möglich sein, auf dieser Skala noch mehrere Stufen zu finden, als wir hier erwähnt haben. Die Gedankenarbeit, die darauf ausgeht, das chaotische Verhältnis der Erlebnisse aufzuheben, durchläuft eine ganze Reihe von Graden bis zu der rein rationalen Stufe, wo nicht nur die Verhältnisse der Glieder, sondern die Glieder selbst identisch sind. Diese höchste Stufe steht doch immer nur als ein Ideal, das nur annäherungsweise und unter Abstraktion von einer Menge faktischer Verschiedenheiten erreicht werden kann. Durch Ordnung, Klassifikation und Vergleich nähert das wissenschaftliche Bewußtsein sich seiner höchsten Form, überall, wo die Erlebnisse es ermöglichen.

Kant berücksichtigte in der „Kritik der reinen Vernunft" nur die höchste Stufe der Wissenschaft, die Stufe, wo es möglich ist, Schlüsse vermittelst absoluter Identität zu ziehen. Klassifizierende und vergleichende Wissenschaft berücksichtigte er nicht, sondern betrachtete sie als bloße Empirie. Und wenn eingewendet wird, daß Klassifikation und Vergleich doch ebensowohl wie mathematische Naturwissenschaft die Gültigkeit logischen Denkens voraussetzen, antwortet er, daß die Prinzipien der reinen Logik zwar negative Kriterien der Wahrheit sind, aber zur Begründung der Art von Wissenschaft, die er untersuchen will, nicht hinreichen[1]). Aber wir betrachten ja doch unsere Klassifikationen und Vergleiche als objektiv gültig, eben-

[1]) *Kritik der reinen Vernunft*'. S. 151 f.

sowohl wie die eigentlichen Naturgesetze, und es ist daher ebensoviel Grund dazu, die Möglichkeit der objektiven Gültigkeit rein logischer Prinzipien wie diejenige der Gültigkeit mathematischer Prinzipien und des Kausalitätsprinzips zu prüfen. Schon Salomon Maimon hat dies eingesehen, indem er Kant gegenüber behauptet, daß die logischen Grundformen, Bejahung und Verneinung, gar keine Bedeutung haben, wenn sie nicht als für die Erlebnisse, auf welche sie angewandt werden, gültig vorausgesetzt werden. Während Kant die Erkenntnistheorie („die Transzendentalphilosophie"), die formale Logik, als eine einmal für alle fertige Disziplin voraussetzen läßt, behauptet Maimon, daß die Erkenntnistheorie der formalen Logik vorausgehen muß, wenn diese letztere reale Bedeutung haben soll[1]). — Kant hatte natürlich das Recht, den Umfang seiner Untersuchungen zu begrenzen; er hatte aber kein Recht, zu meinen, daß er dadurch auch den Umfang der Wissenschaft begrenzt hatte.

b) Von einer neuen Seite tritt der Übergang von dem elementaren, vorwissenschaftlichen Bewußtsein zum wissenschaftlichen hervor, wenn wir eine Voraussetzung aller solchen Reihenbildungen, die wir oben erwähnt haben, hervorziehen. Wir haben bis jetzt nur von dem Kampfe gegen die Verschiedenheiten gesprochen; wir haben gesehen, wie die Ähnlichkeitsgrade, sowohl was Verhältnisse als was Glieder betrifft, sich Schritt für Schritt der reinen Identität näherten, aber alle Verschiedenheit und Ähnlichkeit, und damit alle Reihenbildung, setzt voraus, daß Erlebnisse gesammelt, zusammengefaßt und geordnet werden können. Hier meldet sich der Begriff der Synthese als eine Voraussetzung sowohl der formalen als der realen Wissenschaft, sowohl der Klassifikation als der Gesetzeserkenntnis. Reihenbildung setzt voraus, daß bestimmte Verhältnisse zwischen den Erlebnissen aufgewiesen werden können, und Verhältnis, Relation wird als solche nur gedacht, wenn die Glieder, zwischen welchen die Relation gilt, Gegenstände eines und desselben Gedankenaktes sind. Relation

[1]) *Versuch einer neuen Logik der Theorie des Denkens.* (1794.) S. 404—408.

setzt Synthese voraus. Da aber Synthese, Zusammenfassen, eben darin besteht, Erlebnisse in ein gewisses Verhältnis zueinander zu bringen, sind Relation und Synthese korrelate Begriffe [1]).

Nun sind die eben erwähnten Reihen nur typische Beispiele dessen, was in vielen speziellen Fällen Anwendung finden kann. Viele verschiedene Klassifikationen können unternommen, viele verschiedene komparative Gesichtspunkte angelegt, viele verschiedene Gesetze gefunden werden. Und alle diese müssen wieder in Zusammenhang miteinander gebracht werden, wodurch neue Reihenbildungen hervortreten werden. Hier werden dann Synthesen höherer Ordnung vorausgesetzt. Es gilt, den Umfang der Synthesie so groß wie möglich zu machen. Es gibt sich hier ein Streben nach einem idealen Maximum kund. Der Widerstand wird hier größer sein als bei den einzelnen Reihen, weil der Unterschied zwischen Reihen, die auf verschiedenen Gebieten gebildet werden können, größer sein wird als der Unterschied zwischen den Gliedern derselben Reihe und auf demselben Gebiete. Die Frage entsteht zuletzt, ob unser Denken solche logische Formen entwickeln kann, die von einer abschließenden Zusammenfassung erfordert werden, oder ob nicht mehr oder minder kühne und mehr oder minder poetische Analogien auf einem gewissen Punkte das logische Denken ablösen. In dem sechsten Kapitel dieser Abhandlung werden wir zu dieser Frage zurückkehren. Ehe aber die Grenze, an welcher die Poesie das Denken ablöst, erreicht wird, gibt es noch ein Gebiet, wo sich wissenschaftliche Hypothesen mit vollem Rechte bewegen. Der Drang des Zusammenfassens wird sich immer wieder geltend machen, nicht nur den Erlebnissen, sondern auch den schon gebildeten Reihen gegenüber. Und Versuche einer immer mehr umfassenden Synthese können über die einzelnen Reihen und die einzelnen Erlebnisse Licht ver-

[1]) In *Der menschliche Gedanke* (S. 169 f. der deutschen Übersetzung) wurde die Synthese als die erste, die Relation als die zweite Kategorie aufgestellt. Ein scharfsinniger Leser machte mich aber darauf aufmerksam, daß sie — wie Kontinuität und Diskontinuität, Ähnlichkeit und Verschiedenheit — als Korrelatbegriffe hätten aufgestellt werden sollen.

breiten, wie schon die einzelnen Erlebnisse durch ihre Stelle innerhalb einer Reihe beleuchtet werden. Synthese und Analyse (und analogerweise: Kontinuität und Diskontinuität, Ähnlichkeit und Verschiedenheit) stehen in fortwährender Wechselwirkung miteinander, und die rhythmischen Schwingungen der Wissenschaft finden in diesem Grundgesetze menschlichen Denkens ihre natürliche Erklärung.

c) Ein dritter Gesichtspunkt zur Charakteristik des Unterschiedes zwischen vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Denken tritt darin hervor, daß, je mehr die Wissenschaft fortschreitet, eine um so größere Differentiation der verschiedenen Probleme eintreten wird. Im unwillkürlichen Denken werden Erlebnis, Form und Wert nicht unterschieden. Man macht sich nicht kritisch klar, wo die Grenze zwischen dem unmittelbar Gegebenen (dem Erlebnisse) und der bei seiner Deutung angewandten Gedankenbearbeitung liegt. Und es wird auch nicht erkannt, wie schon das erste Auftreten des Erlebnisses in unserem Bewußtsein durch unsere niemals ganz passive Empfänglichkeit bedingt wird. Ferner wird der Wert nicht von dem Erlebnisse und der Gedankenform bestimmt unterschieden. Der Wertgesichtspunkt wird unter primitiven Verhältnissen der vorherrschende gewesen sein, indem Erlebnisse besonders wegen ihrer praktischen Bedeutung bemerkt werden, und indem auch die Art, in welcher das Erlebnis gedeutet wird, durch seinen Zusammenhang mit praktischen Interessen bedingt wird. Daher hätte Bergson das Wertelement zu den „données immédiates“ gerechnet haben sollen. Er hat versucht, das Formelement zu eliminieren und meint, daß nach dieser Elimination nur das Erlebnis zurückbleibt. Er meint sogar, daß das Vorherrschen des Formelementes in der Wissenschaft durch praktische Rücksichten erklärt werden muß. Aber schon in der Auswahl der Erlebnisse wirkt ein Interesse mit. Freilich wirkt ein solches auch in der primitiven Deutung mit. Der teleologische Gesichtspunkt herrscht im Animismus, von dem Fetischismus bis in die sublimste Theologie hinauf. Und aus den primitiven Formen (d. h. in den Andeutungen dessen, was man später Kategorien nennt) kann man ersehen, daß praktische Motive bei ihrem Entstehen mitwirkend gewesen sind. Der

Raum bedeutet zuerst Entfernung von einem Zwecke, die Zeit ein Verhältnis zwischen einer erwünschten Zukunft und einer unbefriedigenden Gegenwart, und das Kausalitätsverhältnis entfaltet sich bei dem Versuche, diese Entfernungen im Raume und in der Zeit zu überbrücken. In der Entwicklung der Wissenschaft kann ein beständiges Streben, das Wertelement zu eliminieren, von allem Interesse außer dem sowohl als Motiv wie als Wirkung innerlich an der Gedankenarbeit selbst geknüpften intellektuellen Interesse abzusehen, gespürt werden. Dadurch fallen alle anderen Werte nicht notwendig weg, aber der Wertbegriff kann nun Gegenstand eines besonderen Problems werden, so daß z. B. auch das Verhältnis zwischen dem intellektuellen Werte und anderen Werten untersucht werden kann.

Die Unterscheidung der drei Elemente bezeichnet einen wichtigen Fortschritt. Sie ist noch nicht in der Wissenschaft und noch weniger in dem gewöhnlichen Bewußtsein durchgeführt. Keine Probleme werden freilich durch diese Unterscheidung gelöst. Dagegen ist sie eine Bedingung dafür, daß Probleme scharf und bestimmt gestellt werden können, und zuletzt wird das größte aller Probleme durch das gegenseitige Verhältnis der drei Elemente gestellt. — Übrigens führt dieser von der Differentiation stammende Gesichtspunkt zu unseren früheren Gesichtspunkten zurück, indem die wachsende Differentiation größere Forderungen an die Synthese stellt, und indem die Differentiation neue Relationen veranlaßt.

5. Die Selbständigkeit der Psychologie gegenüber der Erkenntnistheorie erhellt daraus, daß wissenschaftliches Denken von den allgemeinen Gesetzen des Bewußtseinslebens nicht emanzipieren kann. Sowohl Entdeckung als Beweisführung setzen psychische Arbeit voraus. Sie müssen psychologisch möglich sein. Man kann aus der Psychologie keine Erkenntnistheorie deduzieren, aber man kann untersuchen, welche psychologische Bedingungen wissenschaftliche Erkenntnis voraussetzt, und dann untersuchen, ob diese Bedingungen zugegen sind. Die Stellung der Psychologie der Wissenschaft gegenüber ist mit ihrer Stellung der Kunst und der Religion gegenüber ganz analog. Sie fragt, wie Wissenschaft möglich ist, wie sie fragt,

wie Kunst und Religion möglich sind. Die verschiedenen geistigen Lebensformen wachsen aus dem unwillkürlichen Seelenleben hervor und verlieren nicht ihren Zusammenhang mit ihm, solange die Bedingungen ihres Bestehens noch da sind. Dies streitet gar nicht gegen die Eigentümlichkeit, mit welcher sie auf ihren höheren Entwickelungsstufen auftreten.

Wenn die Erkenntnistheorie synthetisch dargestellt wird, zeigt sich ihr Zusammenhang mit der Psychologie am deutlichsten. Die Psychologie ist dann eine Einleitung, eine Art der „Phänomenologie des Geistes". Durch Untersuchung der unwillkürlichen Gedankenarbeit werden wir auf das Verhältnis zwischen Erlebnis und Deutung, das im wissenschaftlichen Denken eine entscheidende Rolle spielt, aufmerksam. Die Formen, in welchen die Erlebnisse in dem unwillkürlichen Denken bearbeitet werden, müssen zugeschliffen, erweitert oder begrenzt werden, damit das Ziel der Wissenschaft, Gedanken zu gewinnen, die trotz des Wechsels der Erlebnisse bestehen können, erreicht werde.

Kant geht in der „Kritik der reinen Vernunft" synthetisch vor. Seine „metaphysische" Deduktion in der „transzendentalen Ästhetik" und seine „subjektive" Deduktion in der „transzendentalen Analytik" sind in Wirklichkeit psychologische Analysen, mittels welcher der Begriff der Form von den Begriffen des Erlebnisses und des Wertes geschieden werden. In meinem Buche „Der menschliche Gedanke" gehe ich auch synthetisch vor, nur mit entschiedenerem Gewicht auf der psychologischen und historischen Grundlage. Ich zeige, wie schon der Übergang vom Anschauen zum Urteil den Keim wissenschaftlichen Denkens enthält, und wie dieses Denken im Laufe der Geschichte der Wissenschaft zu immer klarerem Bewußtsein seiner selbst erwacht. Daraus entsprang die Einteilung meiner Darstellung in drei Hauptabschnitte: Funktionen, Kategorien und Probleme.

Aber auch bei analytischer Darstellung der Erkenntnistheorie wird sich der notwendige Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie darbieten. Man geht dann von der faktisch bestehenden Wissenschaft aus und fragt, auf welchen Voraussetzungen sie beruht, und mit welchen Gedanken-

formen sie operiere. Und nachher kann man nicht umhin, zu fragen, inwieweit diese Voraussetzungen und Formen im Bewußtseinsleben faktisch zugegen sind, und wie sie sich zu reiner, unwillkürlicher Gedankenarbeit verhalten. Diesen Weg ging Kant in „Prolegomena". Der Weg führt hier von den Grundsätzen durch die Kategorien zu den psychischen Funktionen zurück, die in der Psychologie aufgewiesen und beschrieben werden sollen. — In neueren erkenntnistheoretischen Werken, die ebenso wie Kants „Prolegomena" analytisch vorgehen, tritt diese Dreiheit deutlich hervor. Meyerson (Identité et Réalité. 1908) kommt mittels einer Analyse der Voraussetzungen moderner exakter Naturwissenschaft zu dem Gegensatz zwischen Identität und Sukzession zurück. Kausalität in strenger Bedeutung des Wortes enthält nach seiner Auffassung zweiseitige Äquivalenz, Möglichkeit für Substitution, also Identität. Aber Gesetzmäßigkeit (légalité) könne ohne zweiseitige Äquivalenz da sein; hier sei Substitution nicht möglich, und darum will Meyerson den Ausdruck Kausalität hier nicht gebrauchen. Carnots Prinzip (die Entropie) zeige die Bedeutung dieses Unterschiedes. Meyerson findet in der Geschichte der Wissenschaft eine stetige, unbezwingliche Tendenz des menschlichen Geistes, Begriffe von etwas, das trotz aller Sukzession besteht, zu bilden. Wenn nun aber die Zeit nicht eliminiert werden könne, indem Carnots Prinzip eine Grenze der Substitution der Zustände der Natur anzeige, dann stehen wir an dem Gegensatze von Identität und Sukzession und dem damit zusammenhängenden Gegensatze von Quantität und Qualität, welcher zuletzt auf das Verhältnis von Denken und Sinnesauffassung zurückführe, das die Psychologie untersuchen solle. So kommen wir auch hier von Grundsätzen durch Kategorien zu psychischen Funktionen zurück. — Auch bei Cassirer (Substanz und Funktion. 1910) tritt der Unterschied zwischen Funktionen, Kategorien und Problemen deutlich hervor, und zwar in umgekehrter Ordnung von der, der ich in meinem Buche folge. Durch Analyse der Voraussetzungen der Wissenschaft wird Cassirer dazu geführt, die Bedeutung des Begriffes der Relation einzuschärfen, der für ihn, wie für so viele neuere Erkenntnistheoretiker, die wichtigste Kategorie ist.

Daher wird zuletzt der Psychologie die Aufgabe gestellt, die Bedeutung der Relation, der Verhältnisbestimmung im Seelenleben zu untersuchen. Mit Unrecht meint Cassirer, daß diese Untersuchung bisher ganz versäumt gewesen ist. Die Hauptsache ist aber in diesem Zusammenhange, daß eine genaue Verbindung zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie besteht. Ja, Cassirer endet sogar sein Buch mit der Äußerung, daß der Gegensatz zwischen diesen Disziplinen zuletzt wegfalle, weil „die Psychologie selbst den *Ansatz* der Probleme ergibt, die ihre fortschreitende Lösung in der Logik und in ihrer Anwendung auf die Wissenschaft zu suchen haben". — Auch in Henri Poincarés erkenntnistheoretischen Abhandlungen finden wir die hier aufgezeigte Dreiheit. Seine Untersuchungen der Theorien der modernen Mathematik und Physik führen ihn auf den Gegensatz zwischen Kontinuität und Diskontinuität und auf ihren stetigen Kampf in der Geschichte des Denkens und der Wissenschaft. Und diesen Gegensatz zu untersuchen sei die Aufgabe der Psychologie, indem er mit dem immer wieder neu hervortretenden Gegensatze von Anschauen und Denken zusammenhänge. Daher leugnet Poincaré (siehe besonders „Dernières Pensées" p. 139. 158), daß es eine von aller Psychologie unabhängige Erkenntnistheorie gebe: eine solche sei ebenso unmöglich, als wie es Wissenschaft ohne Wissenschafter geben könne! —

Wenn das wissenschaftliche Gedankenleben nicht durch das unwillkürliche Gedankenleben vorbereitet würde, verlöre die Wissenschaft ihren Naturgrund. Die Wissenschaft wächst aus dem unwillkürlichen Denken hervor. Es gibt daher auch eine ganze Gruppe von Kategorien, die fundamentalen Kategorien, mit welchen schon das unwillkürliche Denken operiert: Synthese und Relation, Kontinuität und Diskontinuität, Ähnlichkeit und Verschiedenheit sind Formen, deren kein Bewußtseinsleben entbehren kann. Sie dienen zur Definition des „Denkens" in der weitesten Bedeutung des Wortes, — der Bedeutung, in welcher Descartes, seiner eigenen Erklärung nach, das Wort nahm, wenn er sagte: „Je pense, donc je suis!" Die anderen Kategoriengruppen sind speziell ausgeformte Anwendungen der fundamentalen Kategorien. Die formalen Kate-

gorien (Identität und Rationalität) treten in der Klassifikation und in dem logischen und mathematischen Denken hervor. Mit den realen Kategorien (Kausalität, Totalität und Entwickelung) wird in Naturwissenschaft, Psychologie und Soziologie gearbeitet. Der Ökonomie, der Ästhetik, der Ethik und der Religionsphilosophie liegen Wertbegriffe zugrunde. — Eine rationale Klassifikation der Wissenschaften ist mit einer systematischen Kategorienlehre eins.

Die formalen Kategorien kamen schon im Altertum zum Bewußtsein. Hier liegt die Großtat des griechischen Denkens. In neuerer Zeit kostete es einen Kampf, um die realen Kategorien in ihrer charakteristischen Verschiedenheit vor den formalen hervortreten zu lassen. Hier liegt der große Einsatz Hume's und Kant's. Und es kostet noch immer jetzt eine Arbeit, die Wertbegriffe von den anderen Kategorien zu unterscheiden und sie doch in ihrem Zusammenhange mit diesen zu sehen. Die Geschichte der Probleme und die der Kategorien hangen eng zusammen.

Einige Beispiele werden sowohl das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Kategoriengruppen als das Verhältnis zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie erklären.

Durch die Analyse der in psychologischer Erfahrung vorliegenden Erlebnisse wird die Erkenntnistheorie vorbereitet. In diesen Erlebnissen ist weit mehr und vielfach anderes gegeben, als was dem Bedürfnisse der Erkenntnistheorie entspricht. Die Aufgaben des Denkens entscheiden die Auswahl unter den vorliegenden Möglichkeiten. So bietet z. B. psychologische Erfahrung verschiedene Grade oder Arten von Ähnlichkeit dar. Wiedererkennen, Assoziation und Vergleichung setzen Ähnlichkeit voraus, teils als Deckungsähnlichkeit, teils als zusammengesetzte Ähnlichkeit (Deckungsähnlichkeit + Verschiedenheit), teils als Qualitätsähnlichkeit, teils als Verhältnisähnlichkeit (Analogie). Solche Ähnlichkeiten bekommen erkenntnistheoretische Bedeutung dadurch, daß sie die Bildung von Reihen möglich machen, den festliegenden Reihen, in welchen die Glieder nach abnehmender Ähnlichkeit oder nach zunehmender Verschiedenheit geordnet sind, und durch welche Klassifikation und vergleichende Wissenschaft möglich werden. Aber Logik

und Mathematik fordern Deckungsähnlichkeit in ihrer strengsten, idealen Form als absolute Identität, weil nur dadurch strenges Schließen und Berechnen möglich werden. Identität wird so als ein Grenzfall der Ähnlichkeit definiert. Dies ist eine analytische Definition, wie wenn wir in der Geometrie von dem Körper zur Fläche, von der Fläche zur Linie und von der Linie zum Punkte gehen. Der Anfang ist psychologisch (oder liegt auf einem der Psychologie und der Erkenntnistheorie gemeinsamen Gebiete); aber von diesem Anfangspunkte aus entwickelt sich der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt allmählich zur Selbständigkeit. Diese Entwickelung fällt zum Teil mit einer Entwickelung von der Praxis zur Theorie zusammen. Praktisch können wir uns oft mit einer Art von Ähnlichkeit, die zwischen Deckungsähnlichkeit und Verhältnisähnlichkeit liegt, begnügen. Aber die strenge Theorie fordert Identität als Grundlage des Schließens und des Messens. An eine solche Identität denkt Platon, wenn er von der „Idee der Gleichheit" spricht. Die platonischen Ideen sind sowohl Allgemeinbegriffe als Grundbegriffe; Platon hatte kein Bedürfnis, Klassifikation und exaktes Denken, beschreibende und formale Wissenschaft scharf zu unterscheiden. Wie für Platon der höchste Grad der Ähnlichkeit eine „Idee" war, an welche wir in allen vorliegenden Fällen nur Annäherungen haben, so ist nach Kant der reine Raum eine „Idee", eine Regel, nach welcher Erscheinungen geordnet und bestimmt werden können, aber nicht selbst eine Erscheinung. Der Streit der verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen dreht sich eigentlich darum, ob es notwendig sei, an die Grenze — zur Identität als dem Ideal der Ähnlichkeit zu gehen. Alle sind wohl darin einig, daß absolute Identität in keiner Wahrnehmung gegeben sein kann. Die Frage ist nur, ob man gleich zur praktischen Anwendung der Wissenschaft gehen soll, oder ob man zuerst die Wissenschaft in der strengen Form, die sie bekommt, wenn an die Grenze gegangen wird, entwickeln soll, — um dann erst nachher zu den in Erfahrung und Praxis möglichen Fällen niederzusteigen. Anders ausgedrückt: ob man sich mit einem Ganzen begnügen oder bis zum letzten Teile gehen soll, — ob man sich mit einer Reihe immer mehr zunehmender Grade

von Ähnlichkeit begnügen oder sich an das Grenzglied einer solchen Reihe halten soll.

Die verschiedenen vorliegenden Definitionen der Identität haben das gemeinsam, daß sie alle Ähnlichkeit und Verschiedenheit als bekannt voraussetzen, und daß man dann von den Möglichkeiten, die in den Verhältnissen der Ähnlichkeit und der Verschiedenheit enthalten sind, eine auswählt, die für den Gedanken fruchtbar werden könne. Wenn Leibniz Identität als Möglichkeit der Substitution definiert, bedeutet dies, daß er sich an den Grad der Ähnlichkeit hält, der es möglich macht, das eine an die Stelle des anderen zu setzen. Ebenso in der Definition der Identität als des Unterschiedes, der kleiner als jeder gegebene Unterschied ist (Weierstrass). Hier liegt nur keine Reihe zunehmender Ähnlichkeiten, sondern eine Reihe abnehmender Verschiedenheiten zugrunde. Der möglichst kleine Unterschied ist eine „Idee" wie die möglichst große Ähnlichkeit. Eine dritte Definition (Bolzano's), die Identität als die Ähnlichkeit eines Dinges mit ihm selbst erklärt, führt zur Definition Leibniz' zurück, weil die Substitution durch solche Ähnlichkeit bedingt wird. Oder sie führt zum Begriffe des möglichst kleinen Unterschiedes zurück; denn zwischen einem Dinge und ihm selbst wird es in der Regel geringeren Unterschied geben als zwischen einem Dinge und anderen Dingen. Und weil kein Ding in verschiedenem Zusammenhange ganz in derselben Weise hervortritt, wird die Identität auch nach dieser Definition eine „Idee".

Es ist der Psychologie nicht gleichgültig, ob man Identität durch Ähnlichkeit oder Ähnlichkeit durch Identität definiert. In letzterem Falle ist die Definition synthetisch; man betrachtet Identität als einen einfachen Begriff und Ähnlichkeit als Identität + Verschiedenheit. Hiergegen muß aber die Psychologie protestieren. Denn es gibt Ähnlichkeiten, die nicht in dieser Weise aufgelöst werden können, z. B. die Ähnlichkeit zweier Farben (Orange und Gelb, Blau und Violett). Nicht nur Qualitätsähnlichkeit, auch Verhältnisähnlichkeit (Analogie) kann nicht ohne weiteres in dieser Weise aufgelöst werden. —

Ein anderes Beispiel des Überganges durch Analyse von der Psychologie zur Erkenntnistheorie haben wir in dem Ver-

hältnisse zwischen dem Wirklichkeitskriterium und dem Begriffe der Ursache. Die Psychologie muß auf eigene Hand die Frage stellen, was Menschen tun, wenn sie an der Gültigkeit ihrer Wahrnehmungen oder ihrer Vorstellungen, d. h. an der Möglichkeit, sie in allen Fällen festzuhalten und nach ihnen zu handeln, zweifeln. Nun zeigt Erfahrung, daß wir in Zweifelsfällen unwillkürlich prüfen, ob die einzelnen Wahrnehmungen und Vorstellungen mit einander und mit den neuen Wahrnehmungen, die noch dazu kommen, übereinstimmen. Nur wo sich ein unentfliehbarer Zusammenhang zwischen allen den verschiedenen Wahrnehmungen, die zu Gebote stehen, zeigt, haben wir das Vertrauen, einer „Wirklichkeit" gegenüberzustehen. Ein solcher unentfliehbarer Zusammenhang ist aber die elementarste Form des Begriffes der Kausalität. Bei dieser elementaren Form bleibt die Wissenschaft nicht stehen, sucht dagegen überall, wo es möglich ist, den Zusammenhang absolut rational zu machen, so daß die Glieder zweiseitig äquivalent werden. In dem idealen Kausalitätsbegriffe hat die Rationalität das Übergewicht über das räumliche oder zeitliche Verhältnis der Glieder. — Psychologisch fragen wir also, wie wir es in Zweifelsfällen machen; erkenntnistheoretisch wird gefragt, mit welchem Rechte wir von der Vorzeit zur Jetztzeit oder zur Zukunft und von der Jetztzeit zur Zukunft schließen.

6. Es ist keine Einwendung gegen die hier gegebene Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Psychologie und der Erkenntnistheorie, daß die Psychologie selbst, wie jede andere Wissenschaft, eine erkenntnistheoretische Grundlage voraussetzt. Die Erkenntnistheorie, die die Grundlage aller Wissenschaft untersucht, muß natürlich auch die Grundlage der Psychologie untersuchen. Der wissenschaftliche Charakter der Psychologie beruht darauf, daß auf ihrem Gebiete Reihen, die wissenschaftliche Bedeutung bekommen können, gebildet werden können. Vorläufig sind es Reihen mit festliegenden Gliedern, die auf dem psychologischen Gebiete gebildet werden können; absolute Identitätsreihen, und damit die Möglichkeit exakter Äquivalenzverhältnisse, liegen noch fern.

Es liegt kein Widerspruch darin, daß sich die Erkenntnis-

theorie, die sich geschichtlich aus der Psychologie entwickelt hat, später gegen seinen eigenen Ursprung wendet, um sein eigenes Entstehen zu ergründen, ebensowenig wie es überhaupt widersprechend ist, daß die Geschichte der Wissenschaft ein Gegenstand der Wissenschaft wird. Es ist ja nicht die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die speziellen Wissenschaften hervorzubringen. Sie setzt diese voraus, obgleich sie auf Voraussetzungen beruhen, die die Erkenntnistheorie untersuchen soll.

Die Schwierigkeit, die man hier oft findet, wird vielleicht verschwinden, wenn man bedenkt, daß die Erkenntnistheorie selbst, sobald sie Wissenschaft sein will, auf gewissen Voraussetzungen beruht. Es kann also eine Erkenntnistheorie der Erkenntnistheorie geben, also eine Erkenntnistheorie in zweiter Potenz. Wenn die Erkenntnistheorie z. B. behauptet, daß alles Erkennen ein Verhältnis zwischen einem Subjekt (S) und einem Objekt (O) darbietet, dann kann eben dieses Verhältnis und seine Glieder (S und O) wieder der Gegenstand eines erkenntnistheoretischen Problems werden. Dies geschieht ja, wenn Erkenntnistheoretiker einander kritisieren. Wenn man nur nicht, wie Kant, voraussetzt, daß die erkenntnistheoretische Arbeit bald ein für allemal abgeschlossen werden kann, muß es eingeräumt werden, daß hier eine unendliche Reihe möglich ist. Man kann nun einmal nicht den Stachel des Skeptizismus für immer ausziehen. Es ist eine Grundeigentümlichkeit des geistigen Lebens, daß die vorausgehende geistige Arbeit Gegenstand neuer geistiger Arbeit werden kann. Das Subjekt kann sich selbst zum Objekt machen. Wenn das Zeichen $\{$ ein Objektivierungsverhältnis bezeichnet, können wir eine unendliche Reihe haben:

$$S_1 \{ S_2 \{ S_3 \{ S_4 \{ S_5 \cdots$$

Es wird in dieser Reihe von O ganz abgesehen. In O können Veränderungen eintreten, die nicht von S allein abhängen, wie ja auch in S Veränderungen eintreten können, die nicht von O abhängen. Die Verhältnisse werden also in der Wirklichkeit mehr kompliziert als in jener Reihe sein. Diese ist aber hinlänglich, um das zu zeigen, worauf es hier ankommt. — Über die ganze hier berührte Frage verweise ich

auf mein Buch „Der menschliche Gedanke“ (S. 326—336 der deutschen Übersetzung).

7. Wie für alle Begriffe, die unmittelbar aus der Anschauung (Sinnesempfindung, Erinnerung oder Phantasie) gebildet sind, gilt auch für die Kategorien die Regel, daß Inhalt und Umfang in umgekehrtem Verhältnisse zueinander stehen. Die umfassendsten Kategorien sind die fundamentalen (Synthese und Relation, Kontinuität und Diskontinuität, Ähnlichkeit und Verschiedenheit), indem sie für alles Bewußtseinsleben, für alle Wahrnehmung und alles Denken und für ungültiges Denken sowohl als für gültiges Denken gelten. Eine engere Klasse von Kategorien bilden die formalen (Identität, Analogie, Negation, Rationalität), die hervortreten, wenn bestimmte Forderungen an die Bildung der Begriffe, der Urteile und der Schlüsse gestellt werden. Wenn gefragt wird, wie diese formalen Kategorien auf die in der Wahrnehmung hervortretenden qualitativen Änderungen angewandt werden, treten die realen Kategorien (Kausalität, Totalität und Entwickelung) auf. Und wenn besonders gefragt wird, inwieweit die Bedingungen des Entstehens, des Bestehens und der Entwickelung eines gewissen Ganzen gegeben sind, dann treten die idealen Kategorien, die Wertbegriffe, auf, indem aller Wert ein Verhältnis zwischen einem Ganzen und seinen Bedingungen voraussetzt.

Die Kategorien können daher in einer fortschreitenden Verschiedenheitsreihe geordnet werden, also (wenn wir uns an die wichtigsten Kategorien der einzelnen Gruppen halten):

Synthese > Identität > Rationalität > Kausalität > Totalität > Wert.

Die folgenden Glieder der Reihe setzen immer die vorausgehenden voraus, sind gewissermaßen in ihnen enthalten, sind spezielle Ausformungen oder Anwendungen von ihnen. Historisch sind die Kategorien sporadisch entstanden, je nach dem Bedürfnisse, sie anzuwenden, und den Aufgaben, die gestellt waren. Die verschiedenen Wissenschaften, die, jede für sich, mit ihren Kategorien arbeiten, haben sich auch sporadisch entwickelt, obgleich Comte darin recht hat, daß in der Reihenfolge, in welcher sie einen strengen positiven Charakter erwerben, eine

gewisse Ordnung gespürt werden kann. Durchgehend ist eine Neigung da gewesen, mit Totalitäten und Werten zu arbeiten, ehe die vorausliegenden Kategorien scharf geformt waren. Die fundamentalen Kategorien wurden zuerst von Leibniz und Kant klar gefaßt. Eben weil sie an die eigene Wirkungsweise unseres Geistes innerlich geknüpft sind oder mit ihr eins sind, ist es erklärlich, daß sie so spät entdeckt werden. Die logische Ordnung ist jedenfalls eine andere als die historische. Wie bei der von Comte vorgeschlagenen Klassifikation der Wissenschaften können wir die Kategorien so ordnen, daß von den notwendigsten und daher umfassendsten zu den spezialeren fortgeschritten wird.

In einem späteren Zusammenhange werden wir untersuchen, ob es nicht möglich wäre, den Inhalt und den Umfang eines Begriffes gleichzeitig zu erweitern. Die oben erwähnte logische Regel vom umgekehrten Verhältnisse zwischen Inhalt und Umfang gilt jedenfalls für die Kategorien, weil diese aus dem Verlaufe der Gedankenbewegung im Bewußtseinsleben und speziell in der Wissenschaft gefunden sind. Es ist unmöglich, aus den fundamentalen Kategorien die anderen, spezielleren Kategoriengruppen abzuleiten. Das Gesetz der Synthese könnte gelten, wenn auch Rationalität und Kausalität keine Anwendung hätten; es gilt z. B. auch für eine chaotische Verschiedenheitsreihe. Die Kausalität könnte gelten, auch wenn wir für Begriffe wie Totalität und Wert keine Anwendung hätten. Der großartige Versuch Hegels, eine rein deduktive Ableitung der Kategorien aus den einfachsten und umfassendsten Grundbegriffen zu geben, scheiterte an der Notwendigkeit, immer wieder neue Elemente und Prämissen aus der Erfahrung aufzunehmen. Umgekehrt ist es unmöglich, die konkretesten Kategorien, die Wertbegriffe, als die universellsten aufzufassen, wie es in allen theologischen oder theologisierenden Anschauungen versucht wird. Beides führt nur zu einem Spiele mit Analogien, ohne Möglichkeit, die Berechtigung und die Begrenzung dieser Analogien zu erweisen.

Es folgt aber schon aus der Stellung der Synthese als ersten Gliedes der Kategorienreihe, daß sie einen allen Kategorien und Kategoriengruppen gemeinsamen Typus darstellt.

Wenn die Synthese die gemeinsame Form aller Gedankenwirksamkeit, auf welchem Gebiete sie sich auch bewege, ist, müssen alle Gedanken einen mehr oder minder ausgeprägten Totalitätscharakter darbieten. Und wenn es richtig ist, daß alle grundlegenden Definitionen analytisch sein müssen, so liegt darin, daß wir stets mit Totalitäten anfangen, und daß die Gedankenarbeit darin besteht, Teile oder Elemente innerhalb solcher Totalitäten zu finden. So ist Identität ein spezieller Fall von Ähnlichkeit, die Fläche ein Teil des Körpers usw. Von der speziellen Stelle des Totalitätsbegriffes in der Kategorienreihe abgesehen, ist daher zu vermuten, daß er in den vorausgehenden Gliedern der Reihe antizipiert wird und in spezielleren Formen den folgenden Gliedern zugrunde liegt. Von diesem Gesichtspunkte aus ist in dieser Abhandlung die Untersuchung der Kategorien wieder aufgenommen worden. Die früher, in „Der menschliche Gedanke", dargestellte Ordnung der Kategorien wird dadurch eine nähere Beleuchtung bekommen.

8. Historisch macht sich, wie schon angedeutet, der Totalitätsbegriff sehr früh geltend, weil eine Tendenz vorhanden ist, mit den konkretesten Begriffen anzufangen, indem man nicht sieht, daß sie zugleich die kompliziertesten sind, oder vielmehr weil sich die verschiedenen Kategoriengruppen noch nicht voneinander gesondert haben, aber ein Ganzes bildeten oder als gegenseitig identisch betrachtet wurden.

Das antike Weltbild stand als eine absolute Totalität für den Gedanken da; jedes Wesen, jede Qualität und jeder Wert konnten in ihr ihre bestimmten Stellen finden. Schon in der Frage der Vorsokratiker: „Was ist das Seiende?" äußerte sich diese Voraussetzung. Man sucht eine Eigenschaft des Daseins, die für die Totalität und alle ihre Teile, in gleichem Grade in toto et in parte gilt. Dadurch entstand aber ein Problem, das sich durch die ganze Geschichte des Denkens kundgibt. Wenn nämlich jene Grundeigenschaft überall dieselbe sein soll, woher schreibt sich dann die Unterschiede zwischen Wesen, zwischen Qualitäten und zwischen Werten? Aus der strengen Identität können die Verschiedenheiten nicht abgeleitet werden, und bei

strengen Logikern, wie Parmenides, entsteht dann eine Neigung, die Realität der Verschiedenheiten zu leugnen oder sie zu den „Meinungen der Sterblichen" zu rechnen. Es tritt hier ein Gegensatz zwischen Einheit und Ganzheit, zwischen Rationalität und Totalität hervor, ein Gegensatz, der in neuerer Zeit als ein Gegensatz zwischen formaler und realer Wissenschaft hervortritt. In der Lehre des Aristoteles, daß die Wissenschaft nur mit dem Allgemeinen zu tun habe, daß aber alles Wirkliche individuell sei, also den Charakter der Totalität habe, tritt das Problem, das uns hier beschäftigt, in scharfer Weise — und für alle Zeiten — hervor.

In der Renaissance drängt sich der Totalitätsbegriff in erster Linie hervor, und ein Versuch wird gemacht, den antiken Gegensatz von Gedanke und Totalität dadurch zu überwinden, daß man die „Ideen" Platons als Gesetze des realen Zusammenhanges der Erscheinungen interpretiert. Die wahren Ideen, sagt Bruno, sind nicht Begriffe von Dingen oder Eigenschaften in ihrem abstrakten Wesen, sondern Begriffe von den Gesetzen, die den Zusammenhang verschiedener Teile eines Ganzen ausdrücken, z. B. nicht Begriffe von Kopf, Lunge, Herz usw. jedes für sich, sondern von dem Zusammenhang aller dieser Dinge, wodurch sie ein Ganzes ausmachen können [1]). Der so angedeutete Gedankengang wird von Spinoza weitergeführt in seiner Lehre von individuellen Totalitäten, die bestehen können, obgleich die Teile wechseln, und obgleich die Richtungen der einzelnen, innerhalb der Totalität sich abspielenden Prozesse geändert werden, wenn nur das Gesetz des Zusammenhanges dasselbe bleibt, — und von Individualitäten verschiedener Grade, die eine Stufenreihe bilden, bis zuletzt die ganze Natur als eine große Individualität dasteht, deren einzelne Teile wechseln ohne Änderung des ganzen großen Individuums.

Die Gesetzerkenntnis, die die moderne Wissenschaft erlangen will, bezieht sich auf die in der Erfahrung hervortretenden Erscheinungen. Man will über die unfruchtbaren

---

[1]) *Die Geschichte der neueren Philosophie.* I. S. 143 f. (der deutschen Ausgabe). Vergl. S. 219—221 (Bacon).

Allgemeinbegriffe hinaus, zu welchen man zwar von den einzelnen Wahrnehmungen aufsteigen, aber von welchen man zu den in den Wahrnehmungen gegebenen Einzelheiten nicht niedersteigen kann. Dieser bedeutungsvollen Änderung der Aufgabe verdankt die moderne Naturwissenschaft ihr Entstehen. In der Methodenlehre Galilei's fand diese Änderung ihren Ausdruck in der Forderung eines Zusammenwirkens und einer gegenseitigen Supplierung von Deduktion und Induktion. Man kann aber auf diesem Wege nicht zu einer solchen abgeschlossenen Totalität, wie sie das Altertum behauptete, kommen, nur zu einem großen, unübersehbaren Zusammenhange, der immer erweitert werden kann. Schon Bruno deutet an, daß streng genommen weder der Begriff „Teil" noch der Begriff „Ganzes" auf das Dasein Anwendung finden kann[1]). Spinoza versucht, wie wir später (Kapitel V) sehen werden, Gesetzerkenntnis und Totalitätsauffassung in einem Begriffe zu vereinigen. Aber Hobbes erklärte bestimmt, daß von der Welt als Ganzem sehr wenige Fragen gestellt, und keine beantwortet werden können[2]). Der von Hobbes angedeutete Gedankengang wird in der Lehre Kant's, daß Begriffe von absoluter Totalität, „Ideen", wie er sie nennt, keine Grundlagen wissenschaftlicher Erkenntnis sein können, weitergeführt. Und zu den „Ideen" rechnet er auch den Begriff der Welt; die Bildung dieses Begriffes würde nämlich eine unendliche und doch vollendete Synthese erfordern.

Schon die fundamentalen Kategorien fordern von allem, das erkannt werden soll, daß es mit einem Anderen zusammengefaßt und diesem gegenüber als kontinuierlich oder diskontinuierlich und als ähnlich oder verschieden aufgefaßt werden könne. Daher hat Hobbes darin recht, daß die Fragen, betreffend die Welt als Ganzes, nicht beantwortet werden können. Um so mehrere Fragen müssen dagegen, mit Möglichkeit von

---

[1]) L'universo è tutto in tutto (se pur in modo alchuno se può dir totalitá doue non è parte ne fine). *Opere italiane.* ed. Lagarde. p. 315.

[2]) De mundo, ut uno multarum partium aggregato, qvae qvaeri possunt, paucissima sunt, qvae determinari, nulla. *De Corpore.* XXVI, 1.

Antworten, betreffend die in der Erfahrung hervortretenden begrenzten Individualitäten und Totalitäten, gestellt werden. Da jede begrenzte Totalität Beziehungen zu anderen Totalitäten oder zu Elementen, die von ihr selbst verschieden sind, hat, wird es hier möglich, unsere Kategorien anzuwenden.

Eine begrenzte Totalität kann den Grund ihres Entstehens, ihres Bestehens und ihres Vergehens nicht in ihr selbst haben. Sie ist Glied in einer Reihe, setzt vorausgehende Glieder dieser Reihe, durch welche sie vorbereitet wurde, und von welcher sie sich sukzessiv scheiden kann, voraus; sie muß in jedem Augenblick wieder entstehen, weil ihr Bestehen von bestimmten Bedingungen abhängt; und wenn sie die Ursache von Veränderungen außer ihr ist, wird sie immer mit mannigfaltigen anderen Ursachen zusammenwirken, ohne welche ihr eigentümliches Eingreifen nicht möglich wäre oder zu keinem Resultate führen könnte.

Ein Problem entsteht aber nicht nur durch das Verhältnis einer Totalität zu etwas von ihr Verschiedenem. Auch in dem Verhältnisse zwischen der Totalität als solcher und den in ihr enthaltenen Elementen liegt ein Problem, das vielleicht eine Versuchung enthalten könnte, dem Totalitätsbegriffe jede erkenntnistheoretische Bedeutung abzusprechen. Jedenfalls stehen hier verschiedene Richtungen einander gegenüber, die dem Gegensatze von Deduktion und Induktion entsprechen und aus der Schwierigkeit entspringen, die von Galilei geforderte Wechselwirkung der beiden Methoden hier anzuwenden.

Von der einen Seite wird das ganze Gewicht auf die Elemente gelegt, die innerhalb eines gegebenen Ganzen unterschieden werden können, die von mehr oder weniger Bedeutung für ihre Existenz sind, und die außer ihr in gleichen oder analogen Formen wiedergefunden werden können. — Von der anderen Seite legt man das ganze Gewicht auf die Eigentümichkeit, mit welcher die Totalität in der Erfahrung hervortritt, — auf den inneren Zusammenhang zwischen ihren Elementen, solange diese ihre Glieder sind, — auf die gesammelte Kraft, die sie in ganz bestimmten Richtungen anzuwenden vermag, und ohne die sie gar nicht bestehen könnte. Wegen dieses inneren Zusammenhanges und dieses konzentrierten Auf-

tretens bietet sie Eigenschaften dar, die keines ihrer Elemente an und für sich besitzt, und sie steht daher als verschiedenartig diesen Elementen gegenüber. In jedem Versuche, die Geschichte eines Berges, eines Flusses, eines Waldes oder eines Himmelskörpers zu schreiben, tritt dieser Unterschied hervor. Aber besonders auf dem biologischen, dem psychologischen und dem soziologischen Gebiete macht sich hier ein Gegensatz und damit auch ein Problem geltend, — der Gegensatz zwischen Richtungen, die beziehungsweise als Mechanismus und Vitalismus, als Assoziationismus und Spiritualismus, als Individualismus und Sozialismus bezeichnet werden können.

Man hat den Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft (oder wie einige lieber sagen, Kulturwissenschaft) darin finden wollen, daß jene nur allgemeine Gesetze des Zusammenwirkens von Elementen finden will, während diese es mit individuellen Totalitäten in ihrer Eigentümlichkeit zu tun hat. Auch einer solchen Auffassung gegenüber wird eine nähere Untersuchung des Totalitätsbegriffes von Bedeutung sein können. Wenn dieser Begriff, mehr als alle anderen Kategorien, das eigentümliche Gepräge des menschlichen Gedankens trägt, wird er auf keinem Erkenntnisgebiete verleugnet werden können. —

In einigen berühmten Linien hat Goethe der Stimmung des Forschers beim Totalitätsbegriffe Ausdruck gegeben:

> Freuet euch des wahren Scheins,
> Freuet euch des ernsten Spieles!
> Kein Lebendiges ist eins,
> Immer ist es vieles.

Die Totalität hat den Charakter des Scheins und des Spieles, wenn sie als auf irgendeiner Stufe fertig genommen wird, und wenn man ihr in mystischer Weise eine Kraft der Selbsterhaltung und Entwickelung, ganz abgesehen von der Wechselwirkung innererer Elemente und äußerer Bedingungen, beilegt. Aber im Scheine und im Spiele ist Wahrheit und Ernst, weil der totale Zusammenhang nicht minder den Charakter der Elemente als diese den Charakter der Totalität bedingt, und weil äußere Bedingungen ihren Einfluß nur unter Mitwirken der Eigentümlichkeit der faktisch gegebenen Totalität

ausüben können. Außerdem ist die Gedankenwirksamkeit selbst, auf welchem Gebiete sie sich auch bewegt, der Ausdruck einer Totalität, die sich unter immer innerlicherem Zusammenschließen ihrer Elemente zu erweitern strebt. — Von diesen verschiedenen Gesichtspunkten aus wollen wir im folgenden den Totalitätsbegriff betrachten.

II.

Der Totalitätsbegriff und die fundamentalen Kategorien.

9. Ohne unwillkürliche Totalitätsbildung würde das Nachdenken, das mit Analyse anfängt, nicht möglich sein. Eine konkrete Intuition, die Frucht einer Synthese, die kein Gegenstand des Bewußtseins gewesen ist, bildet die Grundlage alles Erkennens.

Weder ein absolut Einzelnes und Einziges noch ein absolutes Chaos könnte die Grundlage des Nachdenkens bilden. Die Tatsache, daß es analysierendes Nachdenken gibt, — diese Tatsache, die die Grundlage aller Wissenschaft ist, — beweist, daß der primäre psychische Prozeß in einer Totalitätsbildung besteht.

Das Nachdenken ist teils auf die wechselnden Totalitäten auf den Gebieten der Sinneswahrnehmung, der Erinnerung und der Phantasie, teils auf das Verhältnis zwischen den verschiedenen Teilen oder Eigenschaften einer einzelnen Totalität gerichtet. Jedes Erlebnis ist eine kleine Welt, die aber ein Teil einer größeren Welt ist, und die zu anderen kleinen Welten in Beziehung steht. Jedes Erlebnis hat, wie man es ausgedrückt hat, Fransen oder Risse im Rande, die zeigen, daß es aus einer genauen Verbindung mit anderen Erlebnissen herausgenommen ist. Schritt für Schritt wird entdeckt, daß jede Bestimmung, z. B. jede Zeit- oder Ortsbestimmung, jede Konstatierung einer Eigenschaft, ein weit größeres Ganzes voraussetzt als dasjenige, das ursprünglich den Gegenstand des Nachdenkens ausmachte.

Schon die einzelne Sinnesempfindung wird, sowohl was Intensität als was Qualität betrifft, durch den ganzen Zusammenhang, innerhalb dessen sie auftritt, bestimmt. Im Wiedererkennen macht sich zugleich ein Zusammenhang mit den Nachwirkungen früherer Empfindungen geltend. Es gibt hier Prozesse, für welche die Sprache keine besonderen Namen hat,

die aber Analogien zu dem bilden, was auf mehr entwickelten Bewußtseinsstufen in dem Verhältnisse zwischen Erlebnissen, ihrer Deutung und den aus ihnen gezogenen Schlüssen hervortritt, — eine Analogie, die nicht mit Identität verwechselt werden darf. In Erinnerung und Phantasie werden Totalbilder gebildet kraft des aller Vorstellungsassoziation zugrunde liegenden Totalitätsgesetzes, das selbst ein Zeugnis des Dranges und des Vermögens, gegebene Vorstellungen auszufüllen und fortzusetzen, ist. Wie schon gesagt (§ 3), wird konkrete Intuition solange als möglich festgehalten, und Verschiebungen und Artikulationen können in ihr geschehen, ohne daß Urteile gebildet werden. Außer den von mir an anderen Orten angeführten Beispielen führe ich hier ein Beispiel der Artikulation in einem Erinnerungsbilde an. Mein erstes Erinnerungsbild von einer Abstimmung bei der Austeilung eines Legates enthielt u. a. das Bild eines Tisches, auf welchem offene Stimmzettel lagen. Als aber das Erinnerungsbild bei einer späteren Gelegenheit wieder auftauchte, lagen nicht Stimmzettel, sondern Briefe auf dem Tische. Ich verglich dann natürlich die zwei Erinnerungsbilder mit dem, was ich aus anderen Quellen wußte, und bildete das Urteil, daß das letzte Bild das richtige war; denn die Stimmzettel wurden in verschlossenen Konvoluten eingesandt. Das Erinnerungsbild hatte sich also unwillkürlich in richtiger Richtung verschoben, und erst der Widerspruch der zwei Erinnerungsbilder machte ein Urteil notwendig.

Ein schon berührtes Beispiel der Artikulation entspringt der Neigung, die Figur und den Umriß einer Fläche zu identifizieren. Die Figur kann nicht lokalisiert werden; sie gilt für die ganze Fläche. Die Flächenfigur ist das unmittelbar Gegebene; aber der Umriß, die Kontur, ist leichter zu beschreiben und hat größere praktische Bedeutung. Der Umstand, daß die Kontur sich hervordrängt, deutet eine Analyse an, die später gemacht werden kann, die aber nicht absolut notwendig ist, weil die Verschiebung schon in der unwillkürlichen Anschauung vor sich gehen kann. Wie Dr. Edgar Rubin, der diesen Punkt klar beleuchtet hat, bemerkt, stehen wir hier einer Eigentümlichkeit des Psychischen gegenüber, die sich auch auf anderen Gebieten geltend macht. Ebensowenig wie die Flächen-

figur innerhalb der gegebenen Totalität lokalisiert werden könne, weil sie der Totalität selbst gehört, ebensowenig können Erlebnisse von Rhythmus, Bewegung und Dauer auf einen einzelnen Zeitpunkt innerhalb des ganzen Erlebnisses hingeführt werden [1]). Die beginnende Analyse stößt hier, wie schon die Eleaten sahen, auf große Schwierigkeiten. Die Totalität selbst ist in Gefahr, wenn die Analyse beginnt, indem sie mit jeder der von der Analyse aufgezeigten Einzelheiten inkommensurabel ist. Anscheinend einfache Sinnesempfindungen sind kleine Totalitäten, die durch die Analyse nicht zu ihrem Rechte kommen können. So ist z. B. die Empfindung des Rauhen eine Totalität von elementaren Empfindungen kleiner Unebenheiten, die jede für sich nicht bemerkt werden; keine einzelne Empfindung einer solchen einzelnen Unebenheit würde uns die Empfindung des Rauhen geben. — Durch diese Eigentümlichkeit des Bewußtseins wird der Drang, die Anschauung solange als möglich festzuhalten, verständlich.

Eine besondere Art der Verschiebung haben wir in den Licht- und Farbenbildern, die durch Töne hervorgerufen werden können, — was man musikalische Photismen genannt hat. Hier bekommt die durch die Töne, besonders durch die Klangfarbe, hervorgerufene Stimmung ihren unwillkürlichen Ausdruck in Figur- oder Farbevisionen. Es ist „eine instinktive Übersetzung in visuelle Ausdrücke" von dem, was auf den Gehörsinn gewirkt hatte [2]). Wenn sich hierbei in der Regel Gefühlselemente geltend machen, so liegt hier ein Beispiel vor, wie konkrete und praktische Intuition ineinander übergehen, indem Drang und Gefühl immer mehr oder minder bei den unwillkürlichen Totalitätsbildungen auf dem Gebiete der Sinnesanschauung, der Erinnerung und der Phantasie mitwirken werden.

Die Vorstellung des Ichs hat ihre Grundlage in der unwillkürlichen Tendenz zu Totalitätsbildungen. Sie entspricht einem Totalitätsbilde, das aus den am meisten konstanten Empfindungen, Erinnerungen, Stimmungen und Bestrebungen

---

[1]) *Synoplevede Figurer* (Gesichtsempfindungen von Figuren). S. 179.

[2]) Th. Flourusy: *Des phénomènes de Synopsie.* p. 103.

gebildet wird, ein Bild, das immer nach dem herrschenden Interesse in einer bestimmten Richtung artikuliert sein wird. Besonders solche Zustände üben hier einen Einfluß, die für uns als Ursachen von Änderungen in uns oder außer uns dastehen. Es wirkt hier, was Gadelius ein motorisches Totalitätsgefühl genannt hat[1]). Ein ausdrückliches Bewußtsein unserer selbst (oder unseres Ichs) setzt Analyse voraus. Und die Analyse hat hier, wie überall, ihre Schwierigkeiten. Auch hier halten wir uns daher solange als möglich an dem, was das unmittelbare Anschauen leistet. Daher hat die Vorstellung unser selbst oft einen mystischen Charakter. Die Mystik ist berechtigt, wenn sie ein Ausdruck der Unerschöpfbarkeit des Gegebenen ist. Unsere Vorstellung von uns selbst ist meist eine praktische Intuition. Die Analyse kann jedesmal nur einen einzelnen Zug hervorheben; und wann werden alle Züge hervorgehoben sein, und welche Garantie haben wir dafür, daß sie alle hervorgehoben sind? Unsere Selbsterkenntnis ist daher immer unvollkommen, ganz davon abgesehen, daß neue Erlebnisse kommen werden, solange das Leben dauert, und daß dadurch fundamentale Änderungen innerhalb des Totalzusammenhanges, aus welchem durch Analyse die Vorstellung des Ichs hervorgehen sollte, bewirkt werden können. Auch hier wird es verständlich, warum wir uns solange als möglich an die Anschauung klammern. Wir berufen uns besonders auf unser „Gewissen", wenn wir die Unzulänglichkeit der Analyse erfahren oder zu erfahren meinen.

Wenn die konkrete und die praktische Intuition nicht mehr die Erlebnisse zu umfassen vermögen, entweder weil diese zu mannigfaltig sind, oder weil sie in starkem Gegensatze zueinander stehen, dann ist der Drang und vielleicht auch die Möglichkeit da zu einer neuen Totalitätsbildung, nämlich der Urteilsbildung. Indem ich hierüber auf meine früheren Arbeiten (besonders „Der menschliche Gedanke", S. 76—107 der deutschen Übersetzung) hinweise, will ich hier nur einige Bemerkungen über eine von Heinrich Maier in seinem schon

[1]) Bror Gadelius: *Tro och öfvertro.* (Glaube und Aberglaube.) Stockholm 1912. I. p. 158.

erwähnten Werke „Psychologie des emotionalen Denkens“ aufgestellte Theorie machen. Über sehr vieles in diesem Werke kann ich meine vollkommene Zustimmung aussprechen. Oft beruht der Unterschied zwischen Maiers und meiner Darstellung nur auf einer verschiedenen Terminologie. In zwei Punkten kann ich aber mit ihm nicht einig sein.

Einerseits erweitert er, wie schon oben erwähnt, den Begriff des Urteils so, daß er auf alle Wahrnehmungen, Erinnerungen und Phantasien Anwendung findet, weil sie dem Gegensatze von Wahr und Falsch gegenüber nicht gleichgültig seien. Andererseits behauptet er, daß „das emotionale Denken“ zu keiner Erkenntnis, sondern nur zu einer „Präsentation“ des Gegenstandes unserer Gefühle und unseres Dranges führe.

Den ersten Punkt habe ich schon oben berührt (§ 3), indem ich gezeigt habe, daß Maier mit Unrecht den Gegensatz zwischen Wahr und Falsch in das primäre Anschauen hineinlegt. Dieser Gegensatz spielt da keine Rolle, weil man in dem, was empfunden oder vorgestellt wird, zuversichtlich ruht, keinen Zweifel kennt und daher Wahr und Falsch weder unterscheidet noch unterscheiden kann. Adam und Eva waren, ehe sie von dem Baume der Erkenntnis aßen, dem Unterschiede von Gut und Böse gegenüber nicht gleichgültig: sie kannten gar nicht diesen Unterschied. Die unmittelbare Zuversicht kann nicht einem Unterschiede gegenüber, den sie nicht kennt, gleichgültig genannt werden.

Ich kehre hier zu diesem Punkte zurück, um hervorzuheben, daß Maier eigentlich zwei Kennzeichen davon hat, ob ein Urteil sich geltend mache oder nicht. Das eine ist der schon besprochene Gegensatz von Wahr und Falsch. Das andere besteht darin, daß ein Übergang von einem selbständigen Gliede innerhalb eines Objekts zu einem anderen selbständigen Gliede gemacht wird. Er erkennt nämlich an, daß eine „Beziehungstätigkeit“ stattfinden kann, die noch kein Urteilen ist, weil die bezogenen Glieder noch nicht einander selbständig gegenüberstehen [1]). Solche Beziehungstätigkeit entspricht dem, was ich artikuliertes oder artikulierendes Anschauen nenne,

[1]) *Psychologie des emotionalen Denkens.* S. 123.

einer Erscheinung, die, meiner Meinung nach, Maier nicht zu ihrem vollen Rechte kommen läßt.

Meiner Auffassung nach ist nur dieses zweite Kennzeichen, der Übergang von einem selbständigen Gliede zu einem anderen, für das Urteil im Gegensatze zur Anschauung entscheidend. Und es setzt Analyse voraus; denn im unmittelbaren Anschauen stehen die Glieder nicht als selbständig. Sie sind noch nicht aus der unwillkürlich gebildeten Totalität ausgeschieden. Eine solche Analyse und ein solcher Übergang kann übrigens sehr wohl stattfinden, ohne daß der Unterschied von Wahr und Falsch sich geltend macht. Ein Urteil kann ebenso unwillkürlich gebildet werden wie eine Anschauung. Eine unmittelbare Zuversicht kann bei unseren Urteilen ebensogut wie bei unseren konkreten und praktischen Intuitionen herrschen. Erst wenn sich der Zweifel, der eine ganz spezielle Art von Urteil ist, erhebt, kann jener Unterschied entstehen.

Die zwei Kennzeichen Maiers streiten gegeneinander, wenn es Urteile gibt, bei welchen der Gegensatz von Wahr und Falsch sich nicht geltend macht. Es kann dann nicht die Anwesenheit dieses Gegensatzes sein, die es notwendig machen sollte, den Begriff des Urteils auch zu solchen psychischen Wirksamkeiten, die nicht in einem Übergange von einem selbständigen Gliede zu einem anderen bestehen, auszudehnen. —

Den anderen Punkt betreffend behaupte ich, daß obgleich Maier sich durch die Charakteristik des gefühls- und willensbestimmten Denkens ein wahres Verdienst erworben hat, ist „das emotionale Denken“ in seiner Theorie doch nicht zu seinem vollkommenen Rechte gekommen als eine Funktion, die im Grunde ganz von derselben Art wie „das kognitive Denken“ ist, obgleich es unter besonderen psychischen Bedingungen wirkt. Man sollte doch eigentlich auch erwarten, daß die Gedankenwirksamkeit überall denselben Charakter habe, sie verlaufe nun auf der Grundlage der Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen oder auf der Grundlage von Drang, Lust und Unlust.

Maier gebraucht hier das erste seiner zwei Kennzeichen des Urteils. Das emotionale Denken will nicht wahr sein, sagt er (S. 140), — und daher ist es kein Urteil. Aber will denn

wirklich das emotionale Denken nicht wahr sein? Nach Maier selbst besteht seine Bedeutung darin, daß es uns den Gegenstand unserer Lust und Unlust oder unseres Dranges klar und deutlich darstellt. Daher spricht Maier auch von Evidenz in volitiven Gedankenakten, — einer Evidenz, durch welche die Begehrungstendenz in Begehrungsvorstellungen ihren adäquaten Ausdruck findet. Und diese Evidenz soll (nach S. 42) besonders deutlich hervortreten, wenn sich zuerst ein Zweifel gerührt hat. Ich finde, daß der Begriff Wahrheit hier in solchen Ausdrücken wie „adäquat" und „Evidenz" hervorguckt. Und die Sache ist hier offenbar dieselbe wie bei „kognitiven" Funktionen, die ja auch nach einem Zweifel deutlicher hervortreten. Was ich empfinde, erinnere oder vorstelle, kann mir mehr oder minder „adäquat" oder „evident" bewußt werden, d. h. meine Vorstellungen davon können mehr oder minder vollständig den Inhalt der Empfindung, der Erinnerung und der Phantasie decken; sie können die Früchte mehr oder weniger vollständiger Analysen der unmittelbaren Erlebnisse sein. Und so kann auch bei der Vorstellung, die das Ziel eines Dranges oder eines Triebes enthalten soll, gefragt werden, ob sie nun auch wahr sei, d. h. ob sie die wirkliche Richtung des Dranges oder des Triebes vollständig ausdrücke. Noch deutlicher ist dies bei dem Beschlusse: Ist nun das, was ich beschlossen zu haben meine, auch wirklich das, nach dem ich in meinem Innersten strebe? Ist Wahrheit in meinem Wollen, d. h. deckt es mein wirkliches Streben? Habe ich mir nicht ein illusorisches Ziel gesetzt, d. h. hier ein Ziel, nach dem ich eigentlich nicht strebe? Beim Bewußtsein eines Wollens sind ebensowohl Illusionen möglich wie bei Sinneswahrnehmungen. Es besteht eine Analogie zwischen Vorsatz und Wahrnehmung: im Augenblick der Entscheidung sehe ich mich selbst als in einem künftigen Augenblick handelnd, — ich antizipiere (perzipiere) eine künftige Situation. Und auch wenn der Vorsatz wirklich ausgeführt wird, ist es nicht sicher, daß er ein Ausdruck dessen ist, was wirklich das innerste Streben war.

Es gibt, wie besonders dänische Philosophen (Paul Möller, Kierkegaard) behauptet und eingeschärft haben, eine persönliche Wahrheit, die eben darin besteht, daß die

Ziele, die wir uns mit Bewußtsein setzen, auch mit dem innersten Wesen unserer Persönlichkeit stimmen[1]). Schon Sokrates hat ja das hier liegende persönliche Problem gestellt, wie niemand besser als Heinrich Maier gesehen hat[2]).

Statt zu unterscheiden zwischen kognitivem und emotionalem Denken, ist daher zwischen zwei Arten von Erlebnissen zu unterscheiden, — solchen, die als bloße, wesentlich uninteressierte Wahrnehmungen, und solchen, die als Drang und Streben auftreten. Das Nachdenken wirkt beiden Arten gegenüber in derselben Weise; — beiden gegenüber fangen wir mit unwillkürlicher Zuversicht an, ohne doch „gegen Wahr und Falsch gleichgültig" zu sein, aber wohl mit der Möglichkeit, in Illusionen verstrickt zu werden. Und in beiden Fällen kann diese Möglichkeit des Urteilens, des Überganges von Glied zu Glied gegeben sein, und damit auch die Möglichkeit einer kritischen Prüfung, die unsere primäre Zuversicht aufhebt. Die Vorstellungen, die, bald mehr als Bedingungen, bald mehr als Produkte, in unserem Drang und Streben[3]), unseren Trieben und Wünschen, unseren Absichten, Vorsätzen und Beschlüssen eingewoben sind, können ebensowohl Glieder in Urteilen und Gegenstände der Kritik werden, wie die Vorstellungen, die in unsere Wahrnehmungen, Erinnerungen und Phantasien eingewoben sind. Es ist Maiers Verdienst, daß er sie so energisch beleuchtet hat. Aber er hat dadurch keine neue Art des Denkens entdeckt. In beiden Arten treten die fundamentalen Kategorien auf, und wenn die Kritik erwacht, werden die anderen Kategoriengruppen sich auch geltend machen. In der

---

[1]) Vergl. mein *Kierkegaard als Philosoph.* (Deutsche Übersetzung von Chr. Schrempf.)

[2]) Vergl. sein schönes Werk *Sokrates.* (Tübingen 1913.)

[3]) Maier legt dem Unterschiede zwischen unwillkürlichem und willkürlichem Wollen eine große Bedeutung bei (S. 558—574). Er setzt aber die Grenze an einer anderen Stelle als ich, indem er Trieb und Wunsch zum unwillkürlichen Wollen rechnet und Überlegung als Bedingung des willkürlichen Wollens betrachtet. Spontane und reflexe Bewegungen sind ihm gar nicht psychische Funktionen, und den Instinkt betrachtet er als einen Trieb, indem er behauptet, daß im Instinkt immer eine Vorstellung des Zieles gegeben sein soll. — Ich glaube nicht, daß Beobachtung diese Auffassung bestätigt.

Untersuchung der Wertkategorien (Kap. V) werden wir zu dieser Frage zurückkommen.

10. Das Nachdenken setzt ein unmittelbar Gegebenes voraus, das als Anschauung (konkrete oder praktische Intuition) hervortritt, und dieses unmittelbar Gegebene steht als eine Totalität, die nun Gegenstand einer Analyse werden kann. In einer solchen Totalität zeigt sich eine Mannigfaltigkeit als auf eigentümliche Weise verbunden, und wir finden also schon hier das Gesetz der Synthese in Geltung.

Gegen die Berechtigung, im unmittelbar Gegebenen Synthese zu finden, hat Hermann Cohen die Einwendung gemacht, daß Synthese eine gegebene Mannigfaltigkeit voraussetze, die zusammengefaßt werden könne, und er meint, daß Kant in seiner Anwendung des Synthesenbegriffes den Fehler Locke's und Hume's begeht, nämlich das ursprünglich Gegebene als ein Chaos von Sinnesempfindungen zu betrachten [1]). In einer etwas anderen Form tritt dieselbe Einwendung hervor, wenn Henri Bergson [2]) behauptet, das unmittelbar Gegebene könne nicht durch einen Begriff, der einen Gegensatz zu einem anderen Begriffe enthält, ausgedrückt werden; der Begriff der Synthese enthalte aber einen Gegensatz zu dem Begriffe Mannigfaltigkeit.

Dieser Einwendung gegenüber muß eingeräumt werden, daß der Synthesenbegriff von den mehr differenzierten psychischen Funktionen zu den mehr primären durch Analogie übergeführt worden ist. Die Sprache hat, wie schon bemerkt, Ausdrücke für die primitivsten psychischen Funktionen nicht gebildet. Am deutlichsten tritt die Synthese hervor, wo die Aufgabe gestellt wird, faktisch und deutlich vorliegende Verschiedenheiten zu verbinden und zu ordnen. Bei bewußt gestellten Aufgaben haben wir sowohl die vorausgehende Mannigfaltigkeit und den durch psychische Arbeit gewonnenen Zusammenhang als Gegenstände des Bewußtseins; außerdem vielleicht auch verschiedene Zwischenstadien fortschreitender Ordnung und Ganzheit. Durch

[1]) *Logik der reinen Erkenntnis.* (1902.) S. 24.

[2]) *Introduction à la Métaphysique.* (Revue de Métaphysique et de Morale. 1903.) p. 15—17.

Analogie gebrauchen wir den Begriff der Synthese und mit ihm den Begriff der psychischen Arbeit, auch da, wo keine vorausgehende Mannigfaltigkeit und keine Zwischenstadien der Zusammenfassung wahrgenommen werden können. So bei unmittelbarer Anschauung, also wenn Sinnesbilder, Erinnerungsbilder und Phantasiebilder mit dem Totalitätsgepräge, das eine Bedingung der Analyse des Nachdenkens ist, auftauchen. Sowohl Kontinuität als Analogie liegen hier zugrunde. Denn es können alle möglichen Grade der Geschwindigkeit, mit der die zusammenfassende Arbeit getan wird, gegeben werden, und die Erfahrung zeigt, daß, je kürzer die physiologische Zeit ist, um so mehr wird das Bewußtsein vom Unbewußtsein abgelöst. Und auch was psychologisch als einfach und abgeschlossen hervortritt, wird physiologisch durch eine Mannigfaltigkeit von Prozessen repräsentiert. Wir haben daher kein Recht, zu meinen, daß psychische Arbeit (die natürlich immer mit einer korrelaten physiologischen Arbeit verbunden ist) jemals absolut wegfällt, solange das Bewußtseinsleben überhaupt besteht. Es gibt alle möglichen Grade zwischen potentieller und aktueller psychischer Energie[1]).

Das unmittelbare Anschauen (konkrete und praktische Intuition) kennt keine Probleme. Diese entstehen erst beim Nachdenken. Wenn es sich darum dreht, in einen problemlosen Zustand zu kommen, dann gilt es nur, das Nachdenken zu hindern. Wir können alle ein Bedürfnis dazu haben, wenn wir in ein Erlebnis ganz und voll aufgehen sollen oder wollen. Der Wert der Kunst und der Phantasie setzt ein solches Aufgehen voraus; ebenso ist es der Fall mit Lebensverhältnissen, von denen wir ganz aufgenommen sind, und mit der Hingabe zu großen Ideen und Bestrebungen. Das Leben fordert aber immer neue psychische Arbeit, indem die Synthese auf neuen Widerstand stößt. Und es wird außerordentlich schwierig sein, zu entscheiden, ob man im einzelnen Falle etwas ganz Unmittelbarem gegenüberstehe, — ob nicht Überlieferung, Suggestion und Nachdenken mitwirken. Angewöhnte und durch

---

[1]) Vergl. *Der menschliche Gedanke.* (Deutsche Übersetzung.) S. 11—21.

Tradition geheiligte Zustände werden oft als unmittelbar gegeben betrachtet. In größerem oder minderem Grade zeigt sich eine Tendenz dazu in allen Versuchen, zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden.

Auch Hume wies auf ein unmittelbar Gegebenes hin. Für ihn war es aber nicht eine Totalität oder ein Kontinuum, sondern eine chaotische Mannigfaltigkeit. Es ist aber ebenso schwierig, ein Chaos wie ein Kontinuum zu konstatieren. Das Dasein einer chaotischen Verschiedenheitsreihe kann nur dargetan werden, wenn eingehende Versuche, Ordnung und Zusammenhang zu finden, mit negativem Resultate beendigt sind. Hume sah, wie Bergson, daß die erste Grundlage der Erkenntnis nicht selbst rational sein kann. Absolute Mannigfaltigkeit ist ebenso irrational wie absolute Kontinuität. Sowohl die Diskontinuität als die Kontinuität stellten nur Aufgaben — jene, größeren Zusammenhang, diese, größere Verschiedenheit zu finden. Jedes Erlebnis bietet — sowohl in sich selbst als in seinem Verhältnisse zu anderen Erlebnissen — Kontinuität und Diskontinuität dar. Wollen wir von einem unmittelbar Gegebenen sprechen, dann müssen beide Kategorien angewandt werden.

Der Begriff des „unmittelbar Gegebenen" ist selbst (was weder Hume, noch Cohen, noch Bergson bemerkt haben) von dem Nachdenken gebildet. Wenn nur ein „unmittelbar Gegebenes", und nichts mehr, vorläge, würde überhaupt kein Begriff, also auch nicht der Begriff „unmittelbar gegeben", gebildet werden können. Er wird eben im Gegensatz zu dem Nachdenken durch das Nachdenken selbst, sobald dieses sich seiner Wirkungsweise und seiner Voraussetzungen bewußt wird, gebildet. Jedes unmittelbar Gegebene ist durch seinen Gegensatz zu einem gewissen Grade und einer gewissen Art des Nachdenkens bestimmt. Was in einer Rücksicht unmittelbar ist, braucht es nicht in anderen Rücksichten zu sein.

Es ist der Drang, die Verhältnisse, die Relationen zwischen verschiedenen Erlebnissen und zwischen den verschiedenen Elementen desselben Erlebnisses zu bestimmen, der über das unmittelbar Gegebene hinausführt. In einem unmittelbar Gegebenen (einer Anschauung) besteht vielleicht vorläufig Gleich-

gewicht zwischen Synthese und Relation, Kontinuität and Diskontinuität, Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Das Gleichgewicht kann aber aufgehoben werden, und es wird dann zwischen entgegengesetzten Tendenzen geschwankt. Das Übergewicht von Synthese, Kontinuität und Ähnlichkeit führt dazu, den unwillkürlich eingeschlagenen Weg fortzusetzen und nach dem Prinzipe „Warum nicht?" zu handeln. Diese Tendenz wird zu immer umfassenderen Zusammenstellungen, Verbindungen und Identifikationen führen. Wenn aber Relation, Diskontinuität und Verschiedenheit sich stark geltend machen, werden immer nähere und feinere Bestimmungen und Begrenzungen gesucht, und man handelt nach dem Prinzipe „Warum?" Es wird dann gefordert, die Verhältnisse zwischen den Erlebnissen und den Elementen anzugeben; ferner: die Möglichkeit eines Zusammenhanges trotz der Diskontinuität darzutun und das gegenseitige Verhältnis der Ähnlichkeits- und der Verschiedenheitsgrade zu präzisieren. Jetzt, nach Aufhebung des Gleichgewichts der Anschauung, können Probleme gestellt werden.

Aber die verschiedenen Kategorien, die bei der Problemstellung in Gegensatz zueinander treten, sind doch paarweise als Korrelatbegriffe verbunden, und das eine Glied eines solchen Verhältnisses kann nicht ohne das andere angewandt werden. Eine bestimmte Ausformung der einen muß eine bestimmte Ausformung des anderen mit sich führen. Wundt hat in einer interessanten Abhandlung die Bedeutung der Korrelatbegriffe erörtert, und er hat die Tendenz erwiesen, die besonders in spekulativen Systemen dazu führt, sich an einem einzelnen Gliede zu halten, ohne Rücksicht auf das andere, oder sogar so, daß die Gültigkeit dieses zweiten Gliedes geleugnet wurde. Die Dialektik Hegels entstand eben dadurch, daß er auf den gegenseitigen Zusammenhang der Grundbegriffe, folge dessen jeder notwendigerweise mit dem anderen suppliert werden muß, großes Gewicht legte [1]).

Hier hat sich oft ein Pseudoproblem gebildet, indem man den für das entwickelte Bewußtsein hervortretenden Unterschied von Subjekt und Objekt in das primitive Bewußtsein

[1]) Wundt: *Zur Geschichte und Theorie der abstrakten Begriffe.* (Kleine Schriften I.) S. 226 258.

hineingelegt hat. Ein solcher Unterschied wird erst durch Zweifel, der wieder Enttäuschung voraussetzt, möglich. Man hat sogar die scholastische Distinktion zwischen Bewußtseinsakt und Bewußtseinsinhalt in das unmittelbare Bewußtsein hineingelegt; und nachher erklärt man dann den Glauben an die Realität durch den Einfluß des Inhalts auf den Akt! Aber man kann erst zwischen Akt und Inhalt unterscheiden, wenn es sich gezeigt hat, daß „Akte" ohne gültigen Inhalt möglich sind. Im Anfang gibt sich kein Unterschied kund zwischen der eigenen Wirksamkeit und dem empfangenen Inhalt. Dieser Unterschied entsteht, wenn man nach seinem Bewußtseinsinhalt gehandelt hat, d. h. alle theoretischen und praktischen Konsequenzen daraus gezogen hat, und wenn dann dieses Handeln Enttäuschung mit sich führt. Der Handlungsdrang begründet das ursprüngliche Vertrauen zu jedem gegebenen Bewußtseinsinhalt, — kann aber später dazu führen, ihn zu bezweifeln und zu berichtigen.

Von besonderem Interesse in erkenntnistheoretischer Rücksicht ist es, daß das Kriterium, das den Zweifel beendigen kann, in der Frage liegt, ob der Inhalt ein Teil eines so großen Zusammenhanges ausmachen kann, wie wir ihn unter unseren Wahrnehmungen und unseren Erinnerungen aufweisen können. Ich nehme ein einfaches Beispiel. Wenn ich mich nicht erinnern kann, ob ich meine Tür geschlossen habe, d. h. wenn ich die Tast- und Bewegungsvorstellungen, die durch die Vorstellung des Schließens bedingt werden, nicht wiedererkennen kann, dann kann es mir helfen, wenn ich mich an alle übrigen Umstände (den Griff nach dem Schlüssel in der Tasche, das Einstecken des Schlüssels in das Schloß, das Zusammenklappen der Tür, vielleicht auch den Inhalt meines Denkens, als ich an der Tür stand, usw.) erinnern kann. Es ist die Totalität, die den Zweifel aufhebt.

Aber mit einem Beispiel wie dieses sind wir schon über die Gruppe der fundamentalen Kategorien hinausgekommen. Es zeigt sich schon hier, daß ein kleiner und dünner, aber rationaler Faden logischer Konsequenz mehr als ein großer Komplexus von Einzelheiten bedeuten kann. Um diese Möglichkeit zu verstehen, müssen wir die zwei folgenden Gruppen von Kategorien, die formalen und die realen, untersuchen.

III.

Der Totalitätsbegriff und die formalen Kategorien.

11. Begriff, Urteil und Schluß bezeichnen verschiedene Formen und Grade logischer Totalität. Der Begriff ist eine Gedankentotalität, in welcher eine Gruppe von Kennzeichen in einer bestimmten Weise verknüpft sind. Das Urteil ist eine Gedankentotalität, in welcher eine Gruppe von Begriffen nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse verknüpft sind. Der Schluß ist eine Gedankentotalität, in welcher mehrere Urteile nach der Weise, in welcher sie gegenseitig einander voraussetzen, verknüpft sind.

Am deutlichsten tritt die formale Totalität in dem Schlusse hervor. Jedes Glied ist hier in der innerlichsten Weise, nämlich vermittels der Identität eines einzelnen Begriffes, an die anderen geknüpft. Und in dem Verhältnisse, das so zwischen verschiedenen Urteilen hervortritt, macht sich der Begriff der Rationalität geltend. Alle Prämisse zusammengenommen enthalten schon den Schlußsatz, und jede einzelne Prämisse ist nur in ihrer Verbindung mit anderen Prämissen von Bedeutung. Eine solche innerliche Einheit von Gedanken, mittels welcher jeder einzelne Gedanke die anderen trägt und von ihnen getragen wird, ist das große Ideal der Philosophie. Goethe's Mephistopheles spottet über die Art, in welcher die formale Logik die einzelnen Glieder dieser Totalität unterscheidet und hervorhebt. Dieser Spott ist aber nur berechtigt, wenn „das geistige Band" fehlt. Daß ein Organismus disseziert werden kann, streitet nicht dagegen, daß er, solange er lebt, eine Totalität sei. Freilich lassen nicht alle Darstellungen der formalen Logik die Gedankentotalität in ihren verschiedenen Formen zu ihrem Rechte kommen. Die Sprache verursacht hier oft Schwierigkeiten, indem die einzelnen Kennzeichen, Begriffe und Urteile schon durch ihre besonderen sprachlichen Bezeich-

nungen eine anscheinende Selbständigkeit einander gegenüber bekommen und dem Zusammenhange, in welchem sie vorkommen, gegenüber gleichgültig zu sein scheinen. Es würde doch unrecht gegen die Sprache sein, wenn man nur diese Seite der Sache betonen wollte. Denn die Sprache zeigt eben dadurch ihren genauen Zusammenhang mit dem Gedanken, daß das einzelne Wort und der einzelne Satz nur dann ganz verständlich werden, wenn sie auf eine Totalität bezogen werden — entweder auf die sprachliche Totalität, das ganze System von Worten und Sätzen, zu welchem sie gehören, oder auch auf die ganze konkrete Situation, in welcher sie ihren Ursprung haben [1]). Es ist immer einer Abstraktion, oft einer unzulässigen Abstraktion zu verdanken, wenn das einzelne Wort oder der einzelne Satz aus dem sprachlichen oder realen Zusammenhang, in welchem sie vorkommen, herausgerissen werden.

Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, alle Erlebnisse in einen großen Zusammenhang hineinzubringen, der in der von unseren Begriffen, Urteilen und Schlüssen gebildeten Gedankentotalität sein Vorbild hat. Die kritische Philosophie behauptet hier, im Gegensatz zum Dogmatismus in seinen verschiedenen Formen, daß nur eine fortschreitende Durchführung einer großen Analogie erreicht werden kann, daß wir aber kein Recht haben, diese Analogie als eine Identität aufzufassen. Schon bei diesem Gesichtspunkte stellen sich Aufgaben genug ein. Denn es gibt mehrere verschiedene Gedankentotalitäten, jede für ihr Erfahrungsgebiet geltend, und die Frage entsteht, ob diese verschiedenen Gedankentotalitäten zu einer einzigen Gedankentotalität zusammengearbeitet werden können. Und innerhalb jeder einzelnen Gedankentotalität entsteht die Frage, ob sie das Erfahrungsgebiet, dem sie entspricht, erschöpft, — ob der Begriff alles, was in der Anschauung „liegt", enthält, — ob das Prädikat des Urteils den Inhalt des Subjekts erschöpft, — ob der Schluß alles, was in den Prämissen enthalten ist, wiedergibt.

Eine Bedingung der Begriffsbildung ist, daß die Erlebnisse in einer bestimmten Weise geordnet sind, so daß ihr gegen-

---

[1]) Vergl. *Der menschliche Gedanke.* (Deutsche Übersetzung.) S. 89—96.

seitiges Verhältnis klar hervortreten kann. Soll der Begriff Pferd gebildet werden, müssen die verschiedenen Rassen und Variationen, jetzige und fossile Formen in einer Reihe geordnet werden, und der Begriff drückt dann das Verhältnis zwischen diesen verschiedenen Formen, ihre Ähnlichkeiten und ihre Verschiedenheiten aus. Die Urteilsbildung und der Schluß setzen die Ordnung der Begriffe in einer rationalen Reihe voraus.

Alle solche Reihenbildungen gehen darauf aus, den Inhalt einer vorläufig gebildeten Erlebnisgruppe (einer Erlebnistotalität) so zu ordnen, daß eine eingehende Analyse stattfinden kann. In jedem einzelnen Falle wird mehr, als die vorliegende Aufgabe erheischt, gegeben sein. Die ganze Reihe $A < B < C < D$ gebrauche ich nicht, wenn ich nur das Verhältnis zwischen B und D zu bestimmen wünsche; ich lasse dann A außer Betracht, und C gebrauche ich nur als ein Zwischenglied, das herausgeschoben werden kann. Die analytische Methode geht von dem Gedanken einer Aufgabe (des Verständnisses einer Totalität) aus, und es gilt dann zu entscheiden, welche Teile der vorliegenden Reihe gebraucht werden müssen, und welche überflüssig sind. Eine Entdeckung wird oft dadurch gemacht, daß die vorliegenden Erlebnisse unterschieden werden und dann diejenigen, die angewandt werden können, gewählt werden. Wie Poincaré sagt: Inventer, c'est discerner, c'est choisir[1]).

12. Die formale Logik hat beinahe ausschließlich solche Begriffe berücksichtigt, die aus der Anschauung gezogen und in einer Stufenreihe geordnet werden können, so daß der folgende Begriff immer einen minderen Inhalt, aber einen größeren Umfang als der vorausgehende hat. Sie ist seit Aristoteles von der Klassifikation beherrscht gewesen. Es ist dabei eine Voraussetzung, daß die ersten Begriffe in der aufsteigenden Reihe, nämlich die Individualbegriffe, fertig und vollständig sind, ehe zu den Allgemeinbegriffen übergegangen wird.

Aber wenn man das Verhältnis zwischen einem Individualbegriffe und den Erlebnissen, denen er entsprechen soll, näher

[1]) *Science et Méthode.* p. 48.

erwägt, sieht man die Notwendigkeit ein, zwei Arten von Individualbegriffen, für welche ich in meiner Psychologie (V B, 9) die Benennungen konkrete und typische Individualbegriffe vorgeschlagen habe, zu unterscheiden. Wenn ein Erlebnis (oder eine Erlebnisgruppe) Veränderungen unterliegt und verschiedene Stadien durchläuft, kann man das innere Verhältnis zwischen diesen verschiedenen Stadien, das Gesetz, nach dem das eine das andere ablöst, also das Entwickelungsgesetz des vorliegenden Erlebnisses, der gegebenen Totalität, zu bestimmen suchen. Von jedem einzelnen Stadium kann man einen konkreten Individualbegriff haben; von der Totalität, wie sie in der Reihe der Stadien ausgedrückt ist, kann man einen typischen Individualbegriff haben. Die Bildung eines typischen Individualbegriffs setzt eine Reihe konkreter Individualbegriffe in einem bestimmten gegenseitigen Verhältnisse als seine Glieder voraus. So z. B. in dem Begriffe, den eine Biographie uns von einer menschlichen Persönlichkeit zu geben vermag: die verschiedenen Entwickelungsstufen geben je ihren verschiedenen Beitrag zur Charakteristik der Persönlichkeit als Totalität. Je reicher und zugleich bestimmter der typische Individualbegriff ist, um so besser wird man von ihm aus rückwärtsgehend die einzelnen Stadien der vorliegenden Entwickelung verstehen. Das Charakteristische der typischen Individualbegriffe ist, daß sie sich zu den entsprechenden konkreten Individualbegriffen nicht wie eine Art zu seinen Individuen, sondern wie ein Ganzes zu seinen Teilen verhält. Das Ganze enthält hier das Gesetz, nach welchem das eine Stadium das andere ablöst. Und hier können Inhalt und Umfang miteinander wachsen, was mit den im Dienste der Klassifikation gebildeten Begriffen nicht der Fall war.

In der neueren Zeit zeigt sich eine Tendenz dazu, typische Individualbegriffe an die Stelle der Allgemeinbegriffe zu setzen. Zu Allgemeinbegriffen kann man aufsteigen; man kann aber ohne Hilfe von Wahrnehmungen nicht von ihnen zu den untergeordneten Begriffen niedersteigen. Die Analyse führt uns ja nicht vom Teil zum Ganzen, sondern nur vom Ganzen zum Teile, und der Allgemeinbegriff gibt uns nur einen Teil von dem Inhalte der Individualbegriffe. Schon bei Bruno und

Bacon tritt diese Tendenz hervor, indem sie, wie schon erwähnt, die platonischen „Ideen“ als Begriffe von Gesetzen auffaßt. Spinoza verwirft die Allgemeinbegriffe (abstracta et universalia) und fordert statt dessen Gesetze, die sich in gleichem Grade im Ganzen und in seinen Teilen geltend machen; in diesen Gesetzen findet er einen Ausdruck der Eigentümlichkeit des Daseins, indem sie fest und ewig sind und doch von individueller Eigentümlichkeit [1]). Hiermit hängt es zusammen, daß er die Natur als ein großes Individuum auffaßt. Sein Naturbegriff ist ein typischer Individualbegriff. Leibniz hat den typischen Individualbegriff direkt aufgestellt, indem er das Wesen der Individualität in dem Gesetze der Reihe ihrer Wirksamkeiten (lex continuationis seriei suarum operationum; la loi de l'ordre qui fait l'individualité de chaque substance particulière) [2]) findet. Später sah Lotze, daß, wo ein Begriff das Gesetz einer Entwickelung (ein Bildungsgesetz) ausdrückt, gilt die Regel von dem umgekehrten Verhältnisse zwischen Inhalt und Umfang nicht [3]).

Die Frage ist nun, in welchem Umfang solche typische Individualbegriffe gebildet werden können. Auf allen Erfahrungsgebieten müssen wir sie erst mit Mühe auf Grundlage von Wahrnehmungen, die als erschöpfend nicht dargetan werden können, bilden. Die Charakteristik einer Persönlichkeit, eines Volkes oder einer Periode, die von historischer Forschung ausgearbeitet wird und dann zur Beleuchtung einzelner Charakterzüge und Begebenheiten dienen kann, muß selbst auf der Grundlage von Berichten und Wahrnehmungen gewonnen werden und steht immer als eine Hypothese. Die Ethik analysiert einen typischen Individualbegriff, ein Vorbild (eine ideale Gemeinschaft oder eine ideale Persönlichkeit), das durch den Grundwert, der den ethischen Gedankengang trägt, bestimmt wird. Ethische Urteile stellen die Eigenschaften und Handlungen fest, die kraft dieses durch den Grundwert bestimmten

---

[1]) Hac fixa et ceterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissam potentiam, erunt nobis tanquam universalia. *De ement. intell.*

[2]) *Lettre à Arnauld.* 1690. — *Lettre à Basnage.* 1698.

[3]) *Drei Bücher der Logik.* S. 50.

Vorbildes von der empirischen Gemeinschaft und der empirischen Persönlichkeit gefordert werden. Die Erkenntnistheorie analysiert einen typischen Individualbegriff menschlichen Denkens, der durch die Art, in welcher dieses Denken sich im unwillkürlichen Bewußtseinsleben und in der Geschichte der Wissenschaft betätigt, bestimmt ist. Die einzelnen Kategorien und Grundsätze werden durch die Analyse dieses Begriffes gefunden.

Sollte aber nicht ein Denken möglich sein, das die typischen Individualbegriffe, die die Grundlage der Analyse bilden, selbst konstruieren könnte, ohne daß die Wahrnehmung bei jedem Schritte zu Hilfe gerufen würde? Dann würde die Totalität, die das Verständnis bedingt, das eigene Werk des Gedankens sein. — Diese Frage führt uns zu einer Untersuchung der Verhältnisse zwischen Logik und Mathematik.

13. Kant hat schon darauf aufmerksam gemacht, daß Raum und Zeit keine bloßen Allgemeinbegriffe sind. Die einzelnen Räume verhalten sich zum Raume überhaupt nicht nur wie ein Individuum zu seiner Art (z. B. das einzelne Pferd zur Spezies Pferd), sondern auch wie ein Teil sich zum Ganzen verhält. Der Raum ist aus Räumen zusammengesetzt. „Man kann sich", sagt Kant[1]), „nur einen einzigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes." Und wie mit dem Raume, verhält es sich auch mit der Zeit. In diesen zwei Begriffen haben wir Beispiele von etwas, das — um den alten Ausdruck zu gebrauchen — in gleicher Weise vom Ganzen und von den Teilen gilt.

Wir finden bei Kant auch Aufschlüsse darüber, wie diese typischen Individualbegriffe entstehen. Es geschieht durch „die Synthesis des Gleichartigen". Ich kann immer wieder Punkt auf Punkt, Linie auf Linie, Fläche auf Fläche, Volumen auf Volumen folgen lassen, nach demselben Gesetze, nach welchem ich angefangen habe. Und die Zahl ist nichts anderes als die durch Synthese hervorgebrachte Einheit einer in gleichartiger Anschauung gegebenen Mannigfaltigkeit[2]).

[1]) *Kritik der reinen Vernunft*[1]. S. 243.
[2]) *Kritik der reinen Vernunft*[1]. S. 242; cf. S. 142 f.

Raum, Zeit und Zahl sind also typische Individualbegriffe, die durch das Zusammenfassen einer Reihe ganz gleichartiger Verschiedenheiten konstruiert werden. Es ist die Einheit des Gesetzes innerhalb der Reihe, wodurch die Konstruktion solcher Totalitäten möglich wird.

In Analogie mit dem der Mathematik zugrunde liegenden typischen Individualbegriffe hat nun Kant weiter, als er die Voraussetzungen der Naturwissenschaft suchte, einen Begriff der „Erfahrung" oder der „Natur" als einer Totalität gesetzmäßig zusammenhängender Wahrnehmungen konstruiert [1]), und nur auf dieser Konstruktion als Grundlage wird es ihm möglich, ein System von Grundsätzen, die im voraus für alle Erscheinungen gelten können, aufzustellen. Besonders deutlich tritt dies bei seiner Begründung des Kausalitätssatzes hervor.

„Erfahrung", in Kants Bedeutung des Wortes, ist ein typischer Individualbegriff. Jede einzelne spezielle Wahrnehmung führt nur zu einem konkreten Individualbegriffe. Innerhalb der „Erfahrung" (oder der „Natur"), in dieser Bedeutung des Wortes, verhalten sich alle Erlebnisse als Grund zur Folge oder als Folge zum Grunde. Dieses logische Grundverhältnis wiederholt sich überall, wie sich in der Welt des Raumes, der Zeit und der Zahl die gleichen anschaulichen Verhältnisse auf jedem Punkte wiederholen. Alle exakte Wissenschaft baut also auf typischen Individualbegriffen, deren Konstruktion (die nicht immer mit vollem Bewußtsein geschieht) dadurch möglich ist, daß es immer in der Macht des Denkens steht, sich selbst durch stetige Befolgung derselben Regel des Fortschrittes zu wiederholen.

Alle diese Konstruktionen bauen auf einem Prinzip, durch welches mathematisches Denken von formal logischem Denken verschieden ist. Rein logisch hat die Wiederholung keine Bedeutung. Kombination eines Begriffes mit ihm selbst hat keine Bedeutung; weder Inhalt oder Umfang werden dadurch geändert. Einer absoluten Identitätsreihe gegenüber steht die reine Logik ebenso ohnmächtig, wie sie es einer chaotischen

---

[1]) *Kritik der reinen Vernunft* [1]. S. 119, 156; cf. 2. Aufl. S. 185, 263.

Verschiedenheitsreihe gegenüber tut. Die Erkenntnistheorie hat aber mehrere Aufgaben als die der formalen Logik; sie soll auch die Voraussetzungen mathematischer und exakt naturwissenschaftlicher Erkenntnis untersuchen. Und hier zeigt sich eben die Möglichkeit einer positiven Bedeutung der Wiederholung. Ohne Hilfe von Wahrnehmungen können wir einen und denselben Gedankenakt wiederholen, und dadurch können wir Reihen gleichartiger Glieder hervorbringen, die dann zu Totalitäten verschiedenen Grades zusammengefaßt werden können. Dies meint Kant eben mit seiner „Synthesis des Gleichartigen". Während die reine Logik an einer chaotischen Verschiedenheitsreihe haltmachen muß, nimmt die Mathematik hier ihren Anfang, indem sie darauf aufmerksam macht, daß eben weil alle Glieder voneinander gleich verschieden sind, so daß keine Ordnung möglich ist, haben die Glieder das Gemeinsame, daß sie identischen Gedankenakten zu verdanken sind, und daß die Gegenstände dieser Gedankenakte zu einem Ganzen zusammengefaßt werden können. Und während die formale Logik andererseits an einer absoluten Identitätsreihe haltmachen muß, macht mathematisches Denken darauf aufmerksam, daß es doch eine Reihe verschiedener Gedankenakte ist, durch welche die identischen Begriffe hervorgebracht wurden. Von beiden Seiten tritt also die Möglichkeit einer identisch variierenden Verschiedenheitsreihe hervor. Eine solche liegt deutlich dem Zahlbegriffe zugrunde, — tritt aber nicht minder in der Reihe der Orte im Raume, der Augenblicke in der Zeit und der Stufen einer Gradskala auf, wenn man die qualitativen Verschiedenheiten der Orte, der Augenblicke und der Grade außer Betracht läßt.

In „Der menschliche Gedanke" (S. 197 der deutschen Übersetzung) habe ich zwar die Bedeutung der Möglichkeit einer Elimination der Qualitätsverschiedenheiten an den Begriffen Zeit, Zahl, Grad und Ort hervorgehoben, indem dadurch eine rationale Behandlung, die auf dem Wege der Analogie auch dem Verständnis anderer Qualitätsverschiedenheiten zugute kommen kann, ermöglicht wird. Ich habe aber da noch nicht klar gesehen, daß ein und dasselbe Prinzip, die positive Bedeutung der Wiederholung, sich bei allen jenen vier Kategorien

geltend macht. Ich habe nur bei der Genesis der Zahl diese Bedeutung hervorgehoben; und hier ist sie ja auch zuerst aufgewiesen worden, wie sie auch da besonders deutlich ist.

Leibniz hat zuerst gesehen, daß die positive Bedeutung der Wiederholung die Grenze zwischen Logik und Mathematik bildet[1]); nur hat er nicht gesehen, daß, wenn auch immer dieselben Gegenstände gezählt werden, doch eine Reihe von verschiedenen Gedankenakten (eins, noch eins, noch eins usw.) vorliegt. Kant legt, wie wir gesehen haben, „die Synthesis des Gleichartigen" seiner Erkenntnistheorie zugrunde und hat seinen Begriff der „Erfahrung" oder der „Natur" in Analogie mit den Begriffen Raum, Zeit und Zahl konstruiert. Man hat gemeint, daß Kant hier von Maupertuis beeinflußt wäre, der, um die Möglichkeit der Mathematik zu erklären, darauf hinweist, daß die Erfahrung eine gewisse Möglichkeit von Wiederholung (réplicabilité) zeigt, indem Naturdinge ohne wesentliche Verschiedenheit wieder vorkommen; aus solchen Erfahrungen hätte dann die Mathematik ihren Begriff einer Totalität, die durch einfache Wiederholung hervorgebracht wird, geholt[2]). Kant legt aber das Gewicht auf das Vermögen

[1] Si idem secum ipso sumatur, nihil constituitur novum, seu A + A = A. Equidem in numeris 4 + 4 facit 8, seu bini nummi binis additi faciunt quatuor nummos, sed tunc bini additi sunt alili a prioribus; si iidem essent, nihil novi prodiret. *Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis.* (Opera philosophica. Ed. Erdmann. 1840. S. 95.)

[2]) Maupertuis (*Histoire de l'Académie de Berlin 1756.* p. 394) findet Wiederholbarkeit (réplicabilité) als faktische Eigenschaft an Zahl und Ausdehnung, und zwar als die einzige Eigenschaft, durch welche sie sich von anderen sinnlichen Eigenschaften unterscheidet; er geht aber auf den Prozeß, wodurch Zahl und Ausdehnung erst möglich werden, nicht ein. Cassirer (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* II. S. 334, 495, 725), der die Aufmerksamkeit auf Maupertuis' Abhandlung hingeleitet hat, meint, daß Kant in ihr einen Anknüpfungspunkt gefunden hat. Kant faßt aber die Wiederholung als eine Aktivität auf, durch welche reine Begriffe hervorgebracht werden. Und vorläufig wendet (wie Cassirer selbst angibt) Kant diese Auffassung nur auf den Zahlbegriff an, erst später (nach der Entdeckung des Begriffes der Synthese) auch auf die Ausdehnung, während Mau-

des Denkens, einen und denselben Akt zu wiederholen. Und erst als er auf einem anderen Wege[1]) den Synthesebegriff gefunden hatte, konnte er die große erkenntnistheoretische Bedeutung des positiven Charakters der Wiederholung als Bedingung einer „Synthesis des Gleichartigen" mittels „der durchgängigen Identität der Apperzeption"[2]) einsehen. — Es ist merkwürdig, und es ist zugleich ein wichtiger Ausgangspunkt einer Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie, daß, während er bei den typischen Individualbegriffen, die die Grundlage der reinen Mathematik bilden, ausdrücklich und weitläufig die Frage nach der Berechtigung ihrer Anwendung auf gegebene, nicht von uns konstruierte Erlebnisse behandelt, wirft er keine entsprechende Frage wegen des von ihm selbst konstruierten Begriffes der „Erfahrung" oder der „Natur" auf. Dies kommt gewiß davon, daß Kant selbst darüber nicht ganz klar gewesen ist, daß seine „synthetischen Urteile a priori" mit den Urteilen, die aus einer „Synthesis des Gleichartigen" entspringen, identisch waren. Und dies hängt wieder mit seiner unglücklichen Distinktion zwischen „Ästhetik" und „Analytik" zusammen.

Im neunzehnten Jahrhundert hat Boole das Verhältnis zwischen Logik und Mathematik von dem Gesichtspunkte der positiven Bedeutung der Wiederholung aus eingehend erörtert. Ebensowenig wie Kant hat er die Abhandlung Leibniz' über diese Frage gekannt (sie wurde erst 1840 in der Ausgabe J. E. Erdmanns gedruckt, die Boole nicht zugänglich gewesen ist). Er drückt den Unterschied so aus[3], daß rein logisch ist $x = x^2$, aber mathematisch gilt dies nur für $x = 1$ oder $x = 0$. In der neuesten Zeit hat Henri Poincaré über dieses Verhältnis Licht geworfen. Weder Erfahrung noch rein logische Analyse erklärt, behauptet er, die mathematische Induktion, d. h. die Beweisführung per récurrence, deren Prinzip

pertius von beiden auf einmal spricht. Dies macht einen Einfluß unwahrscheinlich.

[1]) Vergl. meine Abhandlung *Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants.* (Deutsche Übersetzung in „Archiv für Geschichte der Philosophie" VII.)

[2]) *Kritik der reinen Vernunft*[2]. S. 133.

[3]) *Investigation of the laws of thought* (1854). p. 48 ff.

ist, daß, was für n gilt, auch für n + 1 gilt. Dieses Prinzip entspricht nach Poincaré dem, was Kant ein apriorisch-synthetisches Urteil nennt, und es macht auf einmal eine Erweiterung des Inhalts und des Umfangs unserer Begriffe möglich. Das Prinzip selbst hat in der Möglichkeit, einen Akt (wenn dieser überhaupt möglich ist) zu wiederholen, seinen Grund [1]).

Doch sind nicht alle Wiederholungen eines Gedankenaktes gleich fruchtbar. Der Akt, sich seiner selbst bewußt zu werden, sein Ich (seine Zustände, seine Arbeit, seine Lebensverhältnisse) zum Gegenstand seines Denkens zu machen, kann formell immer wiederholt werden. Das Ich, das sich seiner selbst bewußt wird, kann selbst der Gegenstand eines neuen Selbstbewußtseinsaktes werden, und so fort. Eine solche Reihe ($S_1 \{ S_2 \{ S_3 \{ S_4 \cdot \cdot \cdot$) ist schon oben, bei der Besprechung der Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Prüfung der Erkenntnistheorie, erwähnt. Hier kehren wir zu ihr zurück, um ihren Unterschied von den Reihen, durch welche die Begriffe Zeit, Zahl, Grad und Ort konstruiert werden, zu bemerken. In diesen Reihen ist das Wiederholte immer von derselben Qualität, so daß das folgende Glied immer nur eine Fortsetzung des vorhergehenden; aber in der Objektivierungsreihe ist jedes neue Glied, jedes neue S, eben infolge der Objektivierung, mehr oder minder verschiedenartig im Verhältnis zum vorhergehenden. Sich seiner selbst bewußt zu werden, ist nimmer ohne Wirkung. Es kann Kritik oder Verständnis, aber auch subjektive Verstrickung bedeuten. Es kann Reichtum, aber es kann auch Armut bedeuten. Der historische Charakter des Geisteslebens hindert, daß die Wiederholung des Objektivierungsaktes eine solche Bedeutung als wissenschaftliche Konstruktion, wie sie die vier erwähnten Reihen besitzen, erhalten kann. Der Objektivierungsprozeß kann große psychologische und historische Bedeutung haben, aber sie verschafft nicht, wie die Philosophie der Romantik meinte, eine neue erkenntnistheoretische Grundlage.

---

[1]) *Science et Hypothèse.* p. 23. — Vergl. jedoch die Bemerkungen Paul Tannérys in Bulletin de la Société française de Philosophie. III, p. 126 f.

14. Schon das formale Denken hat sein Wahrheitskriterium. In der reinen Logik und Mathematik ist alles wahr, was keinen Widerspruch enthält. Aber dieses negative Kriterium setzt eine vorausgehende positive Entfaltung von Anschauungen und Vorstellungen, einen unwillkürlichen, vielleicht unbewußten Bildungsprozeß voraus. Hier wirkt ein in der Natur des Bewußtseins tief gegründeter Drang der Supplierung und Expansion mit, ein Drang, einen Zustand ganz und voll zu durchleben und ihn solange als möglich fortzusetzen. Die sogenannten Gesetze der Vorstellungsassoziation sind nur besondere Formen dieser Tendenz, die in Hume's Erkenntnispsychologie eine so große Rolle spielt. Ähnlichkeits- und Verschiedenheitsverhältnisse machen sich hier gleichzeitig in einer interessanten Weise geltend. Denn die Expansion wird besonders durch solche Wahrnehmungen und Erlebnisse ausgelöst werden, die durch ihre Intensität oder ihre Gefühlswirkung das Bewußtsein in starke Bewegung versetzen. Ein doppeltes Bedürfnis wird dann walten: einerseits, das Erlebnis festzuhalten, um sich darin zu vertiefen, andererseits, vollen Ablauf der ausgelösten Energie zu haben, was zu einem Hinausgehen über das einzelne Erlebnis führen wird. Dieses doppelte Bedürfnis führt daher auf einmal zu einer Vertiefung in das Erlebnis und zu einem Übergange zu mehr oder minder verwandten Zuständen. Hier machen sich die verschiedenen Ähnlichkeitsgrade, besonders die Analogie, geltend. Phantasie (in engerer Bedeutung) ist eine spezielle Form solcher psychischen Prozesse. Eine Hemmung der unwillkürlichen Entfaltung tritt erst ein, wenn auf irgendeine Weise zwei Erlebnisse oder zwei Glieder der unwillkürlich gebildeten Reihen zusammengehalten werden, ohne doch vereinigt werden zu können, weil das eine zerstört, was das andere erbaut. Dann kracht die unwillkürlich gebildete Totalität in ihren Fugen.

Obgleich das negative Kriterium so in einem scharfen Gegensatze zu der positiven Entfaltung und Totalitätsbildung steht, ohne welche es gar nicht angewandt werden könnte (daher positive Urteile immer den negativen vorausgehen), ist es doch selbst ein Zeugnis von der synthetischen, totalitätsbildenden Natur des Denkens. Das Bewußtsein eines Widerspruches setzt voraus, daß die einander widersprechenden

Glieder zu einer versuchten Totalitätsbildung zusammengehalten werden. Wenn die Erlebnisse Glieder verschiedener Totalitäten wären, würde der Widerspruch nicht entdeckt werden, wenigstens nicht, ehe die zwei Totalitäten analysiert worden wären und ihre Glieder dann versuchsweise miteinander verbunden wären. Die Synthese tritt besonders deutlich in einem Widerspruch, dessen man sich bewußt wird, hervor, wie überhaupt alle Zustände der Geteiltheit (Zweifel, Kummer, Reue) den synthetischen Charakter des Bewußtseins am deutlichsten dartun. Das negative Kriterium ist also der Ausdruck einer Eigentümlichkeit des Denkens selbst. Schon hier ist unser Geist das Vorbild von allem, was ihm ein Gegenstand werden können wird, oder wie Kant es in einer älteren Aufzeichnung [1]) ausgedrückt hat: „Ich bin selbst das Original aller Objekte."

Das formale Denken hat jedoch auch ein positives Kriterium. Das formale Denken geht nicht nur darauf aus, das Widersprechende als unhaltbar auszuschließen, sondern bringt selbst durch Substitution und Elimination neue Verbindungen, neue unmittelbare Verhältnisse hervor. Bald geht die Substitution der Elimination voraus, bald fallen sie zusammen. Wenn ich zwei Urteile $A = B$ und $B = C$ habe, kann ich den Ausdruck für B in dem einen Urteile in das andere Urteil einsetzen, und ich habe dann $A = C$, indem B dann wegfallen kann. Habe ich dagegen die Reihe $A = B = C$, eliminiere ich B, in der Voraussetzung, daß das B, zu welchem ich von C aus komme, dasselbe ist wie das, zu welchem ich von A aus komme. Es ist ein und derselbe Prozeß, der in zwei verschiedenen Weisen ausgedrückt wird.

Das negative Kriterium beantwortet eine Frage, die gewissermaßen durch die zuversichtliche, positive Entfaltung gestellt wird: „*Warum nicht?* Warum nicht in derselben Weise wie bisher fortsetzen?" Das positive Kriterium beantwortet auch eine Frage: „*Warum?* Warum diese neue Verbindung aufstellen?" — Auf beiden Wegen tut sich die Rationalität

[1]) *Lose Blätter aus Kants Nachlaſs.* I. S. 19. — Vergl. über die philosophische Bedeutung der Negation *Der menschliche Gedanke.* (Deutsche Übersetzung.) S. 220–223.

kund [1]). Auf beide Weisen können Schlüsse gezogen, Übergänge von Grund zur Folge gemacht werden.

Grund und Folgen (z. B. eine Reihenbildung und die neuen, aus ihr folgenden Verhältnisse) machen eine logische Totalität aus. Eine vollkommene logische Totalität wird aber nur erreicht, wenn die Folge nicht nur aus dem Grunde abgeleitet werden, sondern der Schluß umgekehrt werden kann, so daß volle, d. h. zweiseitige, logische Äquivalenz zwischen den Gliedern der logischen Totalität besteht. Wo aber der Schluß durch Elimination (diese trete nun nach der Substitution ein oder nicht) erreicht ist, kann er nicht umgekehrt werden. Aus der Reihe A = C kann ich die Reihe A = B = C nicht ableiten. Solange die Prämissen mehr inhaltsreich als die Konklusion sind — also z. B. solange der Gedanke auf der Grundlage eines unmittelbar Gegebenen, das ein größeres Ganzes als er selbst ist, arbeitet —, so lange kann die logische Äquivalenz, die das logische Ideal ist, nicht erreicht werden. Freilich, wenn man im voraus alle solche Glieder der vorliegenden Erlebnisse, die in den Schlußsatz nicht eingehen, eliminiert, kann man logische Äquivalenz erreichen. So war es den Grundlegern der modernen Naturwissenschaft klar, daß man von den Sinnesqualitäten absehen muß, wenn man ein rationales System, das als der intellektuelle Ausdruck der Veränderungen in der Welt stehen kann, haben will. Die Frage bleibt dann doch immer zurück, wie sich das so gewonnene intellektuelle Resultat zu den Qualitätsreihen, deren besondere Eigenschaften man außer acht gelassen hat, verhält. Zu dieser Frage komme ich später zurück.

Die Wahrheit, die der Gedanke finden kann, ist eine neue Totalität, die an die Stelle der unwillkürlich gebildeten Totalität tritt, welche die Grundlage der Gedankenarbeit war. Und die Berechtigung dieser Substitution beruht darauf, daß die Voraussetzung der Wahrheit als Totalität mehr zu ihrem Recht kommen kann als in der unwillkürlich gegebenen Totalität. Diese Voraussetzung liegt jeder Frage, die gemacht werden kann, jeder Aufgabe, die gestellt werden kann, zugrunde. Innerhalb

[1]) Vergl. *Der menschliche Gedanke.* (Deutsche Übersetzung.) S. 223—226. — Vergl. oben § 10.

der Totalität, in der die Wahrheit bestehen soll, kann nichts fehlen, das von dem Zusammenhange gefordert ist; nichts kann unbestimmt dastehen; kein Glied kann einem anderen Gliede widersprechen; — ja, die Glieder oder die Teile müssen einander gegenseitig bestimmen und mittels des Gesetzes, durch das sie innerhalb der Totalität verbunden sind, auseinander abgeleitet werden können.

15. Nur auf dem Wege der Analyse entsteht wissenschaftliche Wahrheit; die Analyse selbst setzt aber, wie oben gezeigt, eine unwillkürliche Synthese voraus. Wie ich es in meiner Abhandlung über Intuition (vergl. oben § 2) ausgedrückt habe: Wir leben unmittelbar und unwillkürlich in konkreten und praktischen Intuitionen, aber der Weg der Wissenschaft geht durch analytische Intuitionen, d. h. durch Bewußtseinsakte, durch welche Identität oder Verschiedenheit vorliegender Erlebnisse konstatiert wird. Jedes einzelne Glied einer Beweisführung besteht in einer analytischen Intuition[1]). Durch sie werden wir uns bewußt, welche Elemente in den vorliegenden Erlebnissen enthalten sind. Sie ist der Nerv jedes zusammenhängenden Gedankenganges und bezeichnet jeden Übergang innerhalb desselben. Durch eine Reihe analytischer Intuitionen kann dann vielleicht eine synthetische Intuition, die uns einen zusammenfassenden Überblick über die Gedankenwege und ihre Resultate gibt, entstehen. Aber schon die Analyse selbst, die Bestimmung der Identitäten und die Verschiedenheiten in den einzelnen Gedankenvorgängen, setzt ein Zusammenfassen der als identisch oder als verschieden betrachteten Glieder voraus. Während der Entwickelung der Erkenntnis äußert sich also eine beständige Wechselwirkung von Synthese und Analyse.

Darum war es eine unmögliche und unnötige Distinktion, die Kant durch seine scharfe Sonderung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen einführen wollte. Jedes Urteil muß synthetisch sein, weil in ihm etwas verbunden wird, das früher für den Gedanken nicht verbunden war, obgleich es sich viel-

[1]) Descartes hat in seiner *Regulae* den Begriff der analytischen Intuition deutlich aufgestellt. Später findet er sich bei Locke (*Essay* IV, 2, 1) und bei Hume (*Treatise* I, 3, 1—3).

leicht jetzt in den Erlebnissen, mit welchen sich der Gedanke beschäftigt, verbunden zeigt. Und jedes Urteil ist analytisch, weil sein Prädikat in dem vorliegenden Erlebnisse enthalten sein muß, wenn das Urteil richtig sein soll. Bei analytischen Urteilen dachte Kant an solche Urteile, in welchen das Subjekt (der Ausgangsvorstellung, das Erlebnis) die ganze zu analysierende Totalität ausmacht. Es kann doch aber hier keinen prinzipiellen Unterschied machen, ob ich ein einzelnes Erlebnis oder eine Mehrheit von Erlebnissen analysiere. Die Beschränkung auf ein einzelnes Erlebnis, eine einzelne Ausgangsvorstellung wird immer mehr oder minder künstlich sein. Wenn ich sage: „Der Mann ist gut", und dieses Urteil auf erster Hand bilde, finde ich den Anlaß des Prädikates „gut" in Wahrnehmungen der Handlungsweise des Mannes in verschiedenen Situationen, — weder im abstrakten Begriffe noch in dem einzelnen Anschauungsbilde. Ich stelle den Mann in verschiedenen Relationen vor. So auch, um Kants Lieblingsbeispiel zu gebrauchen, wenn ich sage: „Die Körper sind schwer." Ich habe dann die einzelnen Körper als Glieder eines ganzen Systems von Körpern gesehen, und das Prädikat „schwer" taucht durch Analyse der Verhältnisse innerhalb dieses Systems auf. Es sind immer typische Individualvorstellungen, die in den sogenannten „synthetischen" Urteilen analysiert werden. Daher mußte Kant, wie wir oben sahen, den typischen Individualbegriff „Erfahrung" oder „Natur" bilden, um seinen „apriorisch-synthetischen" Urteilen einen reale Bedeutung geben zu können.

Die sogenannten „analytischen" Urteile sollen nach Kant nichts Neues bringen. Aber warum bilden wir dann solche Urteile? Welches Bedürfnis wird durch sie befriedigt? Urteile sind ursprünglich Prädikatsurteile. Es ist das Prädikat, das das Neue bringt. Daher kann die Sprache Sätze haben, in welchen kein logisches Subjekt ausgedrückt ist. — Kant räumt denn auch ein, daß selbst die „analytischen" Urteile etwas Neues bringen. Denn er sagt in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik, daß in solchen Urteilen das Prädikat „versteckterweise" oder „verworn" im Subjekt enthalten ist. In der ersten Ausgabe wird dasselbe dadurch ausgedrückt, daß in

„analytischen" Urteilen mein Begriff des Subjektes „auseinandergesetzt und mir selbst verständlich gemacht" [1]) wird. Aber dann gibt es ja hier etwas Neues: das Versteckte wird hervorgezogen, das Verworrene wird klar, und ich verstehe erst jetzt meinen eigenen Begriff. Die Frage ist nur die, ob dies erreicht wird, ohne daß man über das einzelne Erlebnis hinausgeht und es in Verbindung mit anderen Erlebnissen bringt. Rein analytische Urteile gibt es eigentlich gar nicht. Sogar das Urteil $A = A$ ist nicht rein analytisch. Dieses Urteil ist eine Definition von dem, was ich unter „Begriff" verstehe, und zugleich eine Behauptung, daß hier eine Voraussetzung jedes Schließens, jeder analytischen Intuition vorliegt. Die Totalität, die seiner Aufstellung zugrunde liegt, ist die Forderung, welche der Schluß zu den Vorstellungen, die seine Glieder sein sollen, stellt. „Versteckterweise" liegt also jener Satz in jedem Schlusse, in jedem Versuche einer Beweisführung, nicht in A an und für sich [2]).

Wie wir oben (§ 13) gesehen haben, werden mathematische Grundsätze auf der Grundlage einer Intuition oder „Induktion", die kraft desselben Gesetzes oder derselben Tendenz, wodurch sie entstanden ist, immer wieder erneuert werden kann. Poincaré hat, scheint es mir, moderne Versuche, die mathematischen Grundsätze als „analytisch" aufzufassen, widerlegt, und er hat Kant's „synthetische Sätze a priori" als auf Analyse einer mathematischen, auf dem „loi de récurrence" gegründeten Induktion beruhend interpretiert.

---

[1]) *Kritik der reinen Vernunft*[2]. Einleitung § 4. — Erste Ausgabe. Einleitung. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile.

[2]) In den letzten Jahren ist der Unterschied synthetischer und analytischer Urteile in der Französischen philosophischen Gesellschaft wiederholt diskutiert worden. Bulletin II (1902): Couturat: *Sur le rapport de la Logique et de la Métaphysique de Leibniz.* Bulletin III (1903): Paul Tannéry: *La valeur de la classification cantienne des jugements en analytiques et synthétiques.* Couturat will alle Urteile als analytische auffassen; P. Tannéry behauptet, daß jedes Urteil, je nach dem Gesichtspunkte, als analytisch oder synthetisch aufgefaßt werden kann.

Wie weit die Analyse gehen soll bei der Aufstellung der ersten Definitionen der Geometrie, ist eine Frage, die verschieden beantwortet worden ist. Nach der strengen platonisch-euklidischen Auffassung soll man hier zur Grenze gehen, — zu dem Punkt als Grenze der Linie, zu der Linie als Grenze der Fläche, zu der Fläche als Grenze des Körpers, und die mathematischen Sätze gelten nur für diese idealen Fälle. Die Tangente berührt den Zirkel nur in einem einzigen Punkte, und zwischen zwei Punkten kann nur eine einzige rechte Linie gezogen werden. Im Altertum wendet Protagoras gegen eine solche Auffassung ein, daß jede wirkliche Tangente den Zirkel in mehr als einem Punkte berührt, und wies überhaupt auf die sinnlichen Linien im Gegensatz zu den idealen Linien hin[1]). In neuester Zeit hat Hjelmslev eine Darstellung der elementaren Geometrie gegeben, die keine idealen Definitionen aufstellt, sondern von den Linien und Figuren, die gezeichnet werden können, ausgeht. In diesen hat eine Tangente immer eine ganze Strecke mit dem Zirkel gemein, und es kann mehr als eine rechte Linie zwischen zwei Punkten geben. Er begnügt sich mit der Erklärung, daß es wenigstens eine rechte Linie gibt, die durch zwei Punkte geht, und daß der Fußpunkt der auf der Tangente winkelrechten Linie in der dem Zirkel und der Tangente gemeinsamen Strecke enthalten sein muß[2]). Während die platonisch-euklidische Auffassung in ihrer Bestimmung der Begriffe Punkt und Linie an die Grenze geht — eine Grenze, die in unserem Anschauen niemals erreicht wird —, hält eine Auffassung wie die Hjelmslev's daran fest, daß wir uns immer auf dem Gebiete des Anschauens bewegen, und daß bei allen Tangenten, mit denen wir zu tun haben können, immer mehrere gemeinsame Punkte gegeben sind. — Zuletzt ist der Unterschied der zwei Auffassungen nicht groß. Sie hat aber erkenntnistheoretisches Interesse, indem sie das Verhältnis zwischen Gedankenarbeit und Anschauung beleuchtet. Beide Auffassungen erklären, daß wir über das

[1]) Diels: *Die Vorsokratiker*[1]. S. 520.

[2]) Hjelmslev: *Om den rette Linies Bestemmelse ved to Punkter.* (Übers. di dän. Gesellsch. d. Wiss. 1916.) S. 183.

Anschauen nicht hinauskommen; die eine betont aber die Annäherung an den idealen Maßstab, während die andere daran festhält, daß das Ideale ein Teil des Angeschauten selbst ist, obgleich dieses mehr als das Ideale enthält [1]).

[1]) Vergl. Hobbes: *De Corpore* XV, 2: — per punctum non intelligi id, quod quantitatem nullam habet ... sed id, cujus quantitas non consideratur, hoc est, cujus neque quantitas neque pars ulla inter demonstrandum computator.

IV.

Der Totalitätsbegriff und die realen Kategorien.

16. Die Totalitäten, die mit Hilfe der formalen Kategorien gebildet werden, sind auf einmal Ausdrücke der Natur des menschlichen Gedankens und Vorbilder für die Wirksamkeit, durch welche Erlebnisse, die von dem Gedanken selbst nicht hervorgebracht sind, bearbeitet werden. Der Gedanke kann in seiner Bearbeitung der Erlebnisse sich selbst nicht verleugnen. Daher setzen die realen Kategorien die formalen voraus, wie diese wieder die fundamentalen voraussetzen. Dies geht deutlich daraus hervor, daß die formalen (logisch-mathematischen) Grundbegriffe die Grundlage alles Verständnisses irgendwelcher Erlebnisse enthalten. Etwas zu verstehen (in strengerer Bedeutung) heißt nicht nur, es wiederzuerkennen, sondern auch, es als Folge etwas schon Erkannten zu sehen. Es wird also ein Verhältnis zwischen Grund und Folge vorausgesetzt. Dieses Verhältnis kann wieder von der Art sein, daß nur einseitige Äquivalenz besteht, d. h. daß das Verhältnis von Grund und Folge nicht herumgekehrt werden kann, oder der Art, daß zweiseitige Äquivalenz besteht, d. h. daß die Folge zum Grund und der Grund zur Folge gemacht werden kann. Wir sehen daher auch, daß es sich bei der wichtigsten der realen Kategorien, der Kausalität, mit der wir uns vorläufig beschäftigen, darum dreht, einseitige oder zweiseitige Äquivalenz zwischen zwei Erlebnissen darzutun. Die Voraussetzung ist, daß aus den betreffenden Erlebnissen rationale Reihen gebildet werden können.

Wo solche Reihen nicht gebildet werden können und daher kein Äquivalenzverhältnis, weder ein einseitiges oder ein zweiseitiges, gebildet werden kann, ist strenge Wissenschaft nicht

möglich; nur Ordnung, Einteilung und Vergleichung können stattfinden. Der letzte Grund dazu, daß rationale Reihen nicht gebildet werden können, liegt zuletzt in den wechselnden Qualitäten der Erlebnisse. Die Schwierigkeit liegt weder in den Qualitäten an und für sich, noch in dem Zeitverhältnis an und für sich [1]).

Die Qualitäten könnten als ein für allemal existierend gedacht werden, — in allen möglichen Quantitäten und allen möglichen Graden realisiert und ein großes, ruhendes System bildend. In Spinozas System ist diese Möglichkeit ergriffen, nach der schon griechisches Denken seit Parmenides sich hinbewegte. Spinoza reduziert erst alle Qualitätsunterschiede zu dem einzigen Unterschiede zwischen Denken und Ausdehnung und faßt dann diese zwei Grundqualitäten als koordinierte Attribute des Daseins auf. In einem solchen Systeme kann nur von formalen Totalitäten die Rede sein. Alle Verhältnisse innerhalb jedes einzelnen Attributs (Spinoza meint, daß es unendlich viele Attribute außer den zwei uns bekannten gebe) sind logisch-mathematisch. Das Verhältnis von Grund und Folge ist allein geltend, — und es ist sogar nicht notwendig, die Folgen zu ziehen; sie sind in ihren Gründen, zuletzt in einem einzigen Grunde, ewig enthalten.

Das Zeitverhältnis könnte an und für sich als rein rational gedacht werden. Nach dem reinen Zeitbegriffe liegt jeder Augenblick zwischen zwei anderen Augenblicken, und weil der Übergang zwischen irgendwelchen zwei Augenblicken immer in gleicher Weise geschieht, bekommen wir eine identisch variierende Verschiedenheitsreihe, in welcher die einzelnen Glieder keine andere Verschiedenheit darbieten als die, welche in ihrer verschiedenen Stelle in der Reihe bestehen. Zeittotalitäten (Augenblicksgruppen) können so geordnet werden, daß ein Zeitraum nicht nur immer zwischen zwei anderen Zeiträumen liegt, sondern auch so, daß eine fortschreitende Verschiedenheitsreihe gebildet wird, in welcher jedes Glied größer (oder kleiner) als das vorausgehende und kleiner (oder größer)

[1]) Im folgenden wird die Darstellung in *Der menschliche Gedanke* (Deutsche Übersetzung) S. 190 berichtigt.

als das nachfolgende ist. Der reine Zeitbegriff ermöglicht also sehr wohl Rationalität [1]).

Weder Qualitätsunterschiede an und für sich noch Zeitunterschiede an und für sich sind mit Rationalität unvereinbar. Es ist aber das Wechseln des Zeitinhalts, die Qualitätsänderungen, die das Problem bedingen. Man kann, was den Inhalt betrifft, nicht ohne weiteres von dem einen Augenblicke oder dem einen Zeitraume auf den anderen schließen. Ist es nun möglich, auf Grundlage von Qualitätsänderungen als gegebenen strenge Schlüsse, mit einseitiger oder zweiseitiger Äquivalenz, zu bilden?

Ein Blick auf die Geschichte zeigt uns den Weg, daß das Denken hier eingeschlagen hat. Es hat gewisse wichtige, immer wiederkehrende Qualitätsreihen so durchgearbeitet, daß Reihen, in welchen jedes Glied durch seine Stelle den anderen Gliedern gegenüber bestimmt ist, gebildet werden und Schemata für die wechselnden Qualitätsunterschiede abgeben können. Solche Schematismen sind nicht nur durch den Zeitbegriff, sondern auch durch die Begriffe Zahl, Grad und Ort gebildet worden [2]). Diesen Schematismen wird das Entstehen der exakten Erfahrungswissenschaft verdankt. Gleichzeitige und sukzessive Qualitätsverschiedenheiten werden in Reihen von solcher Art geordnet, daß die Glieder sich zueinander wie die Glieder eines oder mehrerer jener Schemata verhalten.

Aber das Verhältnis zwischen Schema (z. B. der reinen Zeit oder der reinen Zahl) und Erlebnissen (z. B. der qualitativ

[1]) Kant läßt den reinen Zeitbegriff nicht zu seinem Recht kommen als Grundlage einer eigenen kleinen rationalen Welt, die doch für ihre Ausformung die Analogie mit dem Raume und die Anwendung des Größenbegriffes erfordert. Er parallelisiert ihn ohne weiteres mit dem Raume und neigt dazu, ihn in ein genaues Verhältnis zur Zahl zu setzen. In *Kritik der reinen Vernunft* [1], S. 142 f., wird die Zahl definiert als die Einheit der Zusammenfassung einer gleichartigen Mannigfaltigkeit, die dadurch bedingt wird, daß ich die Zeit durch Analyse der Anschauung hervorbringe. In *Prolegomena*, § 10, liegt die Zeit der Arithmetik zugrunde, wie der Raum der Geometrie.

[2]) *Der menschliche Gedanke.* (Deutsche Übersetzung.) S. 197 bis 220.

erfüllten Zeit oder den qualitativ verschiedenen Erscheinungen) ist nicht Identität, sondern Analogie. Für die Wahrnehmung ist und bleibt jeder Augenblick ausgefüllt in einer Weise, die von der Weise der Erfüllung anderer Augenblicke qualitativ verschieden ist; und während der Übergang von einer Zahl zu einer anderen stets in derselben Weise vor sich gehen kann, ist und bleibt der Übergang von einer Qualität zur anderen von dem Übergange zwischen zwei anderen Qualitäten verschieden. Der Zeitinhalt kann durch den Übergang von einem Augenblick zu einem anderen geändert werden, obgleich das Gesetz der Zeit dasselbe bleibt. Und während z. B. der Übergang von einem Grade der Lichtbrechung zu einem anderen rein quantitativ ist und solche Übergänge eine fortschreitende Verschiedenheitsreihe bilden, bilden die Übergänge innerhalb der Qualitäten des Farbensinnes nur eine regelmäßig variierende Verschiedenheitsreihe. (Vergl. oben § 4 a.) Und doch kann die Analogie durchgeführt werden, indem eine bestimmte Farbenqualität im Spektrum immer einem gewissen Brechungsgrade, einem gewissen Grade der Lichtbrechung entspricht. Auf dem Wege der Analogie ist die Farbenreihe rational geworden.

Kant hat dies zuerst klar gesehen, aber nur was ein einzelnes Verhältnis betrifft. Indem er das logisch-mathematische Verhältnis von Grund und Folge, das gar kein Zeitverhältnis ist, aber durchgehend auf Identität beruht, mit den faktischen Veränderungen, die wir als Ursachen und Wirkungen voneinander zu erklären versuchen, verglich, fand er nur Analogie zwischen ihnen. Es war eben diese Analogie, deren Gültigkeit er, wie oben erwähnt, aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung ableiten wollte. Zwischen formaler und realer Wissenschaft besteht nach Kant keine Identität. Die Welt der Qualitäten und der Sukzessionen macht sich immer wieder geltend, obgleich die Wissenschaft dekretiert, daß Qualität auf Quantität und Sukzession auf Identität reduziert werden kann. Zwischen den beiden Reihen, die einerseits von den reinen Begriffen (Zeit, Zahl, Grad, Ort), andererseits von den qualitativen Veränderungen gebildet werden, kann nur einseitige, keine zweiseitige Äquivalenz bewiesen werden. Man kann künftigen qualitativen Veränderungen vorgreifen und sie

voraussagen, indem man die Reihe der qualitativen Veränderungen so auffaßt, *als ob* sie nur Übergänge in Zeit, Zahl, Grad und Ort darböten. Man kann aber nicht beweisen, daß keine anderen Voraussetzungen als die durch jene vier formalen Begriffe bestimmten zu solchen Resultaten führen könnten. Der Unterschied zwischen einem Analogieverhältnis und einem Identitätsverhältnis ist eben der, daß ein Gebiet durch eine gut gewählte Analogie zur intellektuellen Beleuchtung eines anderen Gebietes dienen kann; daß aber keine andere Beleuchtung möglich wäre, kann nicht (wie wenn ein Identitätsverhältnis vorliegt) bewiesen werden.

Kausalität kann nur beschrieben werden als eine Sukzession, deren Glieder sich als Grund zur Folge verhalten. Aus den zwei Elementen in der Kausalität (das logische und das temporale) können wir keinen neuen Begriff durch Kombination bilden. Eigentlich wissen wir nicht, was Ursache ist, — wenn wir mit der jetzt gegebenen Definition nicht zufrieden sind. Ein Kausalitätsverhältnis ist eine Totalität, die mittels der beständigen Analogie zwischen den logischen und temporalen Elementen besteht, — einer Analogie, die, als Arbeitshypothese, die Forderung stellt, daß die durch die Qualitätsänderungen bewirkten Schwierigkeiten des Verständnisses durch Umsetzung zu rein logischen und mathematischen Verhältnissen überwunden werden sollen. Solange das Erkenntnisbedürfnis wach ist, wird man auf diesem Wege daran arbeiten, reale Korrelata zu den logischen und mathematischen Totalitäten hervorzubringen. Ob dies aber allen möglichen Erlebnissen gegenüber möglich ist, — ob die Begriffe „Erfahrung“ oder „Natur“, wie Kant sie konstruiert hat, mehr als ideale Hypothesen werden könnten, — diese Frage hat Kant nicht aufgeworfen. Und nur darum konnte er meinen, Humes Problem gelöst zu haben.

Das allgemeine Prinzip, das früher das Prinzip des hinreichenden Grundes, das aber jetzt in reiner formaler Form als das Prinzip der Begründung und in seiner realen Form als das Kausalitätsprinzip hervortritt, ist selbst eine Folge der Notwendigkeit, alle Erlebnisse als Glieder eines Ganzen zu denken. Ein Drang zur Supplierung des einzelnen Erlebnisses macht sich hier geltend. Schon Telesio, später Herbart

und Hamilton[1]) und in der neuesten Zeit Bradley[2]) haben dies klar gesehen.

17. Von zwei verschiedenen Seiten würde die hier dargestellte Theorie kritisiert werden können. Man könnte die Berechtigung und die Notwendigkeit einer Bearbeitung der Erlebnisse durch das Nachdenken leugnen, — und man könnte behaupten, daß eine solche Bearbeitung in einer so vollständigen Durchführung logischer und mathematischer Gesichtspunkte enden müßte, daß kein Grund wäre, hier noch von Analogie zu reden. Im ersten Falle fiele die Analogie weg, indem man sich an die Erlebnisse in ihrer unmittelbaren Form, ohne jede Deutung, hielte; in dem anderen Falle fiele sie hinweg, weil die Erlebnisse in Glieder identischer Urteile oder Prinzipien umgesetzt wären. — Als Typus der ersten Auffassung kann Henri Bergson, als Typus der zweiten Auffassung Hermann Cohen angeführt werden.

Vom ersten Standpunkte aus ist der Gedankengang folgender. Wir müssen uns mit dem Gedanken vertraut machen, daß, was uns unmittelbar gegeben ist, qualitative Veränderung ist, und wir müssen an diesem unmittelbar Gegebenen mit Absehen von allen Abstraktionen und Reflexionen festhalten. Es gilt, sich in die Wirklichkeit hineinzuleben, und die liegt nicht in unseren Deutungen und Spekulationen, sondern in dem, das sich uns unmittelbar kundgibt. Der große Apparat, den die Wissenschaft zur Erklärung der Dinge konstruiert, ist zwar sehr zweckmäßig, um die Dinge unseren praktischen Bedürfnissen dienen zu lassen, und um gegenseitige Mitteilung unter Menschen zu ermöglichen; aber er führt vom unmittelbar Gegebenen weg. Dieser Apparat nimmt uns aus praktischen Gründen in dem Grade in Beschlag, daß wir ihn nur mit großer Schwierigkeit wieder entfernen und uns von allen den Abstraktionen und Reflexionen, die er teils voraussetzt, teils selbst

---

[1]) *Geschichte der neueren Philosophie.* (Deutsche Übersetzung.) I. S. 106 f.; II. S. 277, 432.

[2]) *Essays on Truth and Reality* (1914). p. 312.

hervorruft, befreien können. Wenn dies aber glückt, fallen alle Probleme weg [1]).

Diese Auffassung geht davon aus, daß man ein für allemal zwischen Erlebnis und Nachdenken unterscheiden kann. Aber dieser Unterschied wechselt ins Unendliche, sowohl in Art als in Grad. Und schon im unmittelbar Gegebenen kann man die Gesetze und Formen, die der Arbeit des Nachdenkens zugrunde liegen, spüren. Das Totalitätsgepräge ist in ihm schon gegeben, und das Nachdenken gibt nur eine weitere Entfaltung von dem, was in ihm schon angedeutet ist. (Vergl. oben § 10.) Eine solche weitere Entfaltung ist notwendig wegen der Widersprüche und Gegensätze, die schon im unmittelbar Gegebenen enthalten sein können. Es gibt ja nicht ein einzelnes unmittelbar Gegebenes, eine einzelne konkrete oder praktische Intuition, sondern viele verschiedene Intuitionen, jede mit ihrem Totalitätsgepräge — und wie können diese verschiedenen Intuitionen zu einer umfassenden Intuition vereinigt werden? Ohne Nachdenken und Vergleichen kann es nicht geschehen.

In meiner Kritik Bergson's in „Henri Bergson's Philosophie" hielt ich mich an dem allgemeinen Verhältnisse zwischen Intuition und Nachdenken. Aber auch das gegenseitige Verhältnis zwischen den vielen verschiedenen konkreten und praktischen Intuitionen führt über das unmittelbar Gegebene hinaus.

Ferner muß notwendig gefragt werden, mit welchem Recht das unmittelbar Gegebene „Wirklichkeit" genannt wird. Der Unterschied zwischen Phantasie, Traum und Wirklichkeit existiert für konkrete und praktische Intuitionen gar nicht. Das Problem, das durch diesen Unterschied gestellt wird, existiert da ebensowenig wie alle anderen Probleme. Ein begründeter Unterschied zwischen Wirklichkeit und Traum setzt Erkenntnis eines festen, gesetzmäßigen Zusammenhanges zwischen den vorliegenden Wahrnehmungen voraus, — diese Erkenntnis sei noch so elementar und kindlich. Und eben das Bedürfnis nach Kriterien der Wirklichkeit ist es, das zur Ge-

[1]) Vergl. mein Büchlein über die Philosophie Henri Bergson's. (Französische Übersetzung. 1916.) W. James steht hier Bergson nahe. *A pluralistic universe* (1909). p. 242–247, 260 bis 263.

setzeserkenntnis führt. Henri Poincaré hatte daher recht, wenn er sagte: „Le monde Bergsonien n'a pas des lois." [1] —

In scharfem Gegensatze gegen die Intuitionstheorie Bergson's steht die Theorie der Marburger Schule, nach der das Kausalitätsproblem vollständig gelöst ist, wenn es glückt, die in dem Gegebenen enthaltenen Verschiedenheiten in solcher Weise durchzuarbeiten, daß alle Verhältnisse innerhalb des Gegebenen in identischen Urteilen oder Gleichungen ausgedrückt werden können. Der mathematische Funktionsbegriff enthält also die Lösung des Kausalitätsproblems. Eine mathematische Funktion bezeichnet nämlich gegenseitige Abhängigkeit zweier veränderlicher Größen und drückt so auf einmal ihre Verschiedenheit und ihren Zusammenhang aus. Wenn $y = f(x)$, fällt x nicht weg, wenn y eintritt, sondern ist in y erhalten. Wenn ein Verhältnis zwischen zwei verschiedenen Erscheinungen in dieser Weise ausgedrückt werden kann, fällt das Äußerliche in der populären Auffassung des Kausalitätsverhältnisses hinweg, und es wird nicht mehr die Rede sein von einem äußeren Eingreifen oder Handeln von einem Dinge auf ein anderes. Das Wesen und die Verhältnisse der Dinge haben ein für allemal in der Gleichung ihren Ausdruck gefunden [2].

Aber Cohen scheidet doch (S. 248) zwischen der Gleichung und ihrer Deutung; die Gleichung bildet nach ihm nur die methodologische Grundlage. Und sie wird als ein Ausdruck der Konstanz, der Erhaltung gedeutet. Aber die Gleichung $y = f(x)$ kann sehr viele Dinge bedeuten, auf höchst verschiedenen Gebieten angewandt werden. Wenn sie die methodologische Grundlage des „Bestehens" oder der „physischen Struktur" sein soll, dann haben wir eben, was Kant Analogie nannte. Zwischen mathematischen und physischen Verhältnissen besteht nur eine Analogie, wie es überhaupt zwischen

---

[1] *Dernières Pensées.* p. 31.

[2] H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis.* S. 185, 239 bis 247. — Zu einem ähnlichen Resultate kam auch Richard Avenarius von seinem pragmatischen Standpunkte aus. Vergl. seine Theorie von absoluter Deproblematisierung. (Mein Buch *Moderne Philosophie.* Deutsche Übersetzung.)

logischer Begründung und kausaler Relation nur Analogie gibt. Auf der Berechtigung dieser Analogie baut die mathematische Physik, oder besser: die Berechtigung dieser Analogie ist die große Hypothese, welche die moderne Naturwissenschaft im einzelnen zu verifizieren sucht.

Cohen erkennt ferner an (S. 412 ff.), daß Probleme nur entstehen, wenn ein neues Erlebnis für uns hervortritt. Es gilt dann, diesen neuen qualitativen Inhalt in quantitative Form umzusetzen. Die Sinnesempfindung stellt ihre Forderungen, aber nur der Gedanke kann die Berechtigung dieser Forderungen entscheiden. Die Sinnesempfindungen sollen nicht gehört, sondern verhört werden. Die Resultate dieses Verhörs können aber nicht ein für allemal festgesetzt werden. Daher können unsere Begriffe nimmer vollkommen werden.

Hier ist so viel eingeräumt, daß die Durchführung der rein logischen Auffassung der Wirklichkeit immer als ein Ideal oder eine Hypothese dasteht. Und selbst wo die Deutung gelungen ist, wie wenn die Wärmelehre ein Teil der Bewegungslehre geworden ist, wird dann dadurch der Unterschied zwischen der Sinnesqualität und den mathematischen Formeln, in denen die Wärme als physische Erscheinung ausgedrückt wird, aufgehoben? Die Krücke der Empfindung, antwortet Cohen (S. 425), ist dadurch zerschmettert, daß die Wärmelehre ein Teil der Bewegungslehre geworden ist. Aber die Empfindung ist in ihrer unmittelbaren Qualität gar keiner Krücke benötigt, und auch nachdem die Wärmelehre ein Teil der Bewegungslehre geworden ist, bleibt die Frage ungelöst: Wie und warum macht sich die Erscheinung, die die physikalische Wärmelehre mit Hilfe ihrer Gleichungen beschreibt, für empfindende Wesen in einer bestimmten, qualitativen Weise kund? Kann man aus den Gleichungen der physikalischen Wärmelehre die nur unmittelbar gegebenen Wärmequalitäten ableiten? Freilich, man könnte diese Qualitäten als rein subjektiv auffassen; aber darum werden sie nicht aus der Welt herausgestoßen. Was für den Temperatursinn gilt, gilt auch für alle anderen Sinne. Und das Problem wird nicht nur durch das Verhältnis zu den menschlichen Sinnen gestellt. Trotz des Satzes vom Bestehen der Energie sind Licht, Wärme, mechanische Bewegung, Elek-

trizität usw. doch verschiedene Naturkräfte, und ihre objektive Verschiedenheit kann nicht aus dem allgemeinen Satze, daß ein gewisses Quantum der einen einem gewissen Quantum der anderen entspricht, abgeleitet werden. Die eine hat faktisch andere Wirkungen als die andere, und es liegt in jedem einzelnen Falle ein Übergang in einer bestimmten Richtung vor. Auch wenn der Satz $A = B$ von einem gewissen Gesichtspunkte aus wahr ist, kann es doch in dem einzelnen Falle einen bedeutungsvollen Unterschied machen, ob A oder ob B vorliegt. Wenn wir Wärme wünschen, hilft es uns nicht, daß das entsprechende Bewegungsquantum da ist! — Die Frage ist zuletzt die, ob die Wirklichkeit als in bloßen Gleichungen bestehend gedacht werden könne. Cohen ist nicht weit von dieser Konsequenz. Nur der Gedanke, nur der Begriff, sagt er (S. 180), gibt wahres Sein. Alle wahre Philosophie fängt, seiner Meinung nach, mit Parmenides an. Doch scheint er nicht die Konsequenz, daß nur die Welt der reinen Identitäten bestehe, ziehen zu wollen.

Noch weniger als die Analogielehre Kant's vermag die Identitätslehre Cohen's das Humesche Problem zu lösen. Cohen erkennt aber auch gar nicht die Berechtigung dieses Problems, das ja aus den Zeit- und Qualitätsverschiedenheiten entsteht, an. Er weist Hume's ganzen Standpunkt als unmoralisch ab (S. 230)! — Dann war es aber auch unmoralisch von Kant, sich durch Hume's Problem aus dem dogmatischen Schlummer erwecken zu lassen — und dann ist es konsequent, daß man sich ruhig wieder schlafen legt!

18. Der Kausalitätsbegriff ist nach meiner Auffassung eine Erweiterung derjenigen Gedankentotalität, die auf logisch-mathematischem Wege erreicht werden kann, eine Erweiterung, die dadurch geschieht, daß qualitative und sukzessive Verschiedenheiten auf dem Wege der Analogie unter logische und mathematische Gesichtspunkte gestellt werden. Es wird dadurch eine reale Gedankentotalität gebildet, mittels welcher die möglichst vollkommene Wirklichkeitserkenntnis erlangt werden kann, ohne daß doch die Wirklichkeit auf eleatisch-platonische Weise mit Logik und Mathematik identifiziert wird. Daraus, daß wir

nur auf dem Wege des Gedankens unseren Glauben an eine Wirklichkeit begründen können, folgt nicht, daß diese Wirklichkeit nur in den Formen des Gedankens selbst bestehen sollte. Das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Deutung wird nimmer absolute Identität. Das Problem Humes bleibt bestehen[1]).

Ursache und Wirkung, die vorläufig als zwei verschiedene Dinge dastehen, kommen in ein innigeres gegenseitiges Verhältnis als Glieder einer realen Gedankentotalität, die nach der formalen Gedankentotalität als Vorbild und mittels der Totalitätstendenz, die allem Bewußtseinsleben, besonders dem Gedankenleben, charakteristisch ist, gebildet ist. Aber auch von anderen Seiten tritt der Totalitätsbegriff oder die Totalitätsbildung in dem Kausalitätsverhältnis hervor, und es wird zur Beleuchtung unserer Aufgabe dienen, sie heranzuziehen.

a) Die Totalität, die Ursache und Wirkung ausmachen, ist selbst Teil einer größeren Totalität. Jedes einzelne, isolierte Kausalitätsverhältnis (wenn es ein solches gibt) ist blind und zufällig: die Bedingungen dafür, daß zwei Begebenheiten an diesem bestimmten Orte und zu dieser bestimmten Zeit in einem Kausalitätsverhältnis zueinander stehen können, müssen in einem größeren Zusammenhange, zuletzt in der Gesetzmäßigkeit, die dem ganzen Naturzusammenhange zugrunde liegt, gedacht werden. Wenn man zwei Begebenheiten im Kausalitätsverhältnis sieht, sieht man sie zugleich als in einem größeren

[1]) In Anton Thomsen's Buch über Hume (deutsche Übersetzung. 1913) wurde ein Versuch gemacht, die Ehre, das Kausalitätsproblem gestellt zu haben, nicht Hume, sondern Hobbes zuzuschreiben. Nur eine einzelne Stelle bei Hobbes liegt diesem Versuche zugrunde (*De Corpore* I, 3, 20). Es war verdienstvoll, diese Stelle heranzuziehen, aber was Hobbes hier gelegentlich gesagt hat, übt keinen Einfluß auf seinen dogmatischen Gedankengang. Und auch früher als von Hobbes wird der Unterschied zwischen Grund und Ursache angedeutet. So bei Bruno (*De la causa, principio et uno.* Ed. Lagarde, p. 230) und noch deutlicher bei den Nominalisten des vierzehnten Jahrhunderts, besonders bei Nicolas d'Autricourt. Vergl. über ihn: Lappe: *Die Philosophie des Nicolas d'Autricourt.* Bern 1905. — H. Rashdall: *Nicholas de Ultricuria. A medieval Hume.* Aristotelian Society. Proceedings 1906.

Ganzen als das, welches sie selbst ausmachen, eingefaßt. Dies ist besonders deutlich, wenn man auf die Richtung des Kausalitätsverhältnisses das Gewicht legt, statt sie, wie allzuoft geschieht, zu übersehen. Leibniz[1]) machte bestimmt auf den Richtungsbegriff aufmerksam und stellte den Satz des Bestehens der Richtung auf. Später trat der Begriff der Richtung in den Hintergrund, obgleich Kant sehr stark betonte, daß das Kausalitätsverhältnis eben dadurch von einem bloßen Sukzessionsverhältnisse verschieden ist, daß die Glieder nicht vertauscht werden können. Wo zweiseitige Äquivalenz zwischen Ursache und Wirkung besteht, kann man sowohl experimentell als gedankenmäßig vorwärts und rückwärts gehen. Aber in wirklicher Erfahrung, in dem einzelnen speziellen Falle wird entweder vorwärts oder rückwärts gegangen; die Äquivalenz ist da immer einseitig, und es ist von entscheidender Bedeutung, welches Glied die Ursache und welches die Wirkung ist. Die Entdeckung der Äquivalenz der Naturkräfte hat keineswegs, wie Avenarius, Riehl und Cohen meinen, Humes Problem gelöst[2]). — In dem langen Laufe ist vielleicht die Äquivalenz faktisch einseitig; dies ist wenigstens die Konsequenz, die bisweilen aus dem Gesetze Carnot's gezogen wird.

Wenn nun die Richtung nur mittels eines umfassenderen Ganzen als Hintergrundes konstatiert werden und damit das bestimmte, konkrete Kausalitätsverhältnis in seiner Eigentümlichkeit gesehen werden kann, — und wenn weiter das Kriterium der Wirklichkeit in dem kausalen Zusammenhange der bestimmten Ordnung und Richtung der einzelnen Erlebnisse besteht, — dann ist „die Wirklichkeit", die reale Wahrheit ein Ideal, das zu jeder gegebenen Zeit nur annäherungsweise erreicht werden kann. Dies führt doch nicht, wie man gemeint hat[3]), zu vollkommener Skepsis; es ist nur ein Zeugnis, das

---

[1]) *Opera philosophica.* Ed. Erdmann, p. 132 f.

[2]) *Der menschliche Gedanke.* (Deutsche Übersetzung.) S. 310 bis 315.

[3]) Vergl. Bertrand Russell's Kritik des dynamischen Wahrheitsbegriffes in seiner Abhandlung *On the Nature of Truth.* (Proceedings of the Aristotelian Society. 1907. p. 48, 49.) Selbst be-

entscheidendste aller Zeugnisse davon, daß die Wahrheit sich historisch entwickelt.

b) Wie der Grund immer ein Inbegriff von Voraussetzungen ist, so ist die Ursache immer ein Inbegriff positiver und negativer Bedingungen. Weil nun jede dieser Bedingungen eine Tendenz zum Wirken in einer bestimmten Richtung hat, und weil das Verhältnis dieser Tendenzen sehr verschieden sein kann, sind sehr viele verschiedene Ordnungen und Kombinationen innerhalb der sogenannten „Ursache" möglich. Die Ursache als Totalität kann daher in sehr verschiedener Weise hervortreten, und es kann schwierig, wenn nicht unmöglich sein, ein Gesetz zu formulieren, das die gegebenen Umstände erschöpft. Ernst Mach[1]) sagt mit Recht: „Mehr als den umfassenden und verdichteten Bericht über Tatsachen enthält ein solches Naturgesetz nicht. Ja, es enthält im Gegenteil immer weniger als die Tatsache selbst, weil dasselbe nicht die ganze Tatsache, sondern nur die für uns wichtige Seite derselben nachbildet, indem absichtlich oder notgedrungen von Vollständigkeit abgesehen wird." Bergson geht sogar so weit, daß er die Kausalgesetze bloße Etiketten nennt. Dieses Mißverhältnis zwischen Kausalgesetz und wirklichem Geschehen tritt besonders auf dem psychischen Gebiete hervor. Ein Wollen, dessen Zweck mit vollem Bewußtsein festgehalten wird, entfaltet sich nicht ohne das Mitwirken einer Menge unwillkürlicher Tendenzen spontaner, reflektorischer und instinktiver Art; außerdem machen sich auch solche Vorstellungen und Gefühle geltend, die den Zweck nicht direkt angehen. Und das Verhältnis zwischen dem bewußten Zwecke und den halb oder ganz unbewußten Tendenzen kann in den einzelnen Fällen in hohem Grade variieren, so daß es kein Wunder ist,

---

hauptet Russell einen „analytischen Realismus", glaubt an eine Welt absoluter Existenzen, teils universeller (Platon's Ideen ähnlich), teils sinnlicher Art (*Le Réalisme analytique.* Bulletin de la Société Française de Philosophie. 1911). Nur dadurch meint er festen Grund unter den Füßen zu haben.

[1]) *Ökonomische Natur der physikalischen Forschung.* (Vorträge[4].) S. 224 f.

wenn die Kausalerklärung einer menschlichen Handlung oft so außerordentlich schwierig ist[1]).

c) Was so innerhalb der einzelnen „Ursache" der Fall ist, tritt analogerweise hervor, wenn wir verschiedene Kausalreihen in ihrem gegenseitigen Zusammenhange betrachten. Keine ganz isoliert verlaufende Kausalreihe kann aufgezeigt werden. Verschiedene Kausalreihen greifen ineinander ein, und was im einzelnen Falle gegeben ist, wird stets ein Komplex von Kausalreihen sein, deren Richtungen in harmonischer oder disharmonischer Weise einander begegnen. —

Die Aufgabe wird nach allem diesem der Forschung immer wieder gestellt, a) den großen Zusammenhang, in dem das einzelne Kausalverhältnis seine Erklärung finden kann, aufzuweisen, — b) das Verhältnis zwischen den Gliedern einer und derselben Kausalreihe zu finden, — und c) das Verhältnis zwischen den verschiedenen Kausalreihen, die zusammen das Resultat bestimmen, zu analysieren.

Reale Totalität ist daher (wie übrigens alle Kategorien) eine „Idee" in kantischer Bedeutung des Wortes, d. h. ein Gedanke, der stets neue Aufgaben stellt und in keiner Anschauung und in keinem abgeschlossenen Begriffe dargestellt werden kann. Sie ist ein Arbeitsgedanke, der nur insoweit vorliegende Aufgaben löst, daß er zugleich auf neue Aufgaben hinweist.

19. Wenn es richtig ist, wie ich oben zu begründen versucht habe, daß der menschliche Gedanke kraft seiner eigenen Natur Totalitäten zu bilden strebt, weil er selbst immer nach einem Totalitätsgesetze arbeitet, wäre es ein glückliches Ding, wenn es Erlebnisse gäbe, die von Anfang an, aller denkenden Bearbeitung voraus, mit dem Gepräge der Totalität hervorträten, und in welchen die Wechselwirkung der einzelnen Elemente durch ein Totalitätsgesetz bestimmt wäre. Hier brächte dann nicht die Gedankenarbeit die Totalität hervor, sondern das Erlebnis selbst stände als eine gegebene Totalität da, die das Gesetz in ihr selbst geschrieben hätte und nicht nötig

[1]) Vergl. meine Abhandlung *Le Concept de la Volonté.* (Revue de Métaphysique et de Morale. 1906.) S. 12 f.

hätte, sein Gesetz von dem Gedanken zu borgen. Zwar sind, wie wir oben gesehen haben, alle Erlebnisse als Totalitäten gegeben; aber diejenige Gedankenarbeit, die wir bisher betrachtet haben, ging doch wesentlich darauf aus, das Gegebene in seine Elemente aufzulösen und das Verständnis mittels einer Gedankentotalität, die durch Analogie mit der vom Gedanken selbst konstruierten logisch-mathematischen Totalität zustande kam, zu gewinnen. — Solche Erlebnisse treten auf dem organischen, dem psychischen und dem sozialen Gebiete auf, und die Frage ist, wie sich die Forschung ihnen gegenüber stellt. Sind hier ganz neue Kategorien notwendig, und, in bejahendem Falle, in welchem Verhältnisse stehen sie zu den im Vorhergehenden erwähnten Kategorien? —

Wenn Totalität, wie es in „Der menschliche Gedanke“ (S. 238—249 der deutschen Übersetzung) geschehen ist, als eine spezielle Kategorie, als ein einzelnes Glied in der Reihe der Kategorien aufgestellt wird, ist dies nicht nur wegen der wissenschaftlichen Stellung der Biologie, der Psychologie und der Soziologie geschehen, sondern auch wegen der Verwandtschaft des Kausalitätsbegriffes und des Totalitätsbegriffes, einer Verwandtschaft, die nicht nur auf den drei genannten Gebieten hervortritt. Überall, wo die Forschung hervordringt, entdeckt sie Totalitäten, die sich früher versteckt hatten. Sonst wäre ja auch der eigene Totalitätscharakter des Gedankens, seine Eigentümlichkeit als Synthese, ein höchst unzweckmäßiges Organ. Es hat sich aber als eine reine Abstraktion gezeigt, die „Ursache“ als etwas Einzelnes, Ursache und Wirkung als zwei verschiedene Dinge und die Kausalitätsreihen als ganz auseinanderliegend zu betrachten. Obgleich der Totalitätsbegriff den drei genannten Wissenschaften charakteristisch ist, kommt er doch in ihnen nicht als ein deus ex machina vor.

Doch macht es einen bedeutenden Unterschied, ob die Totalität nur ein Ziel ist, das erreicht wird, wenn die Forschung einen Zusammenhang zwischen verschiedenen Kausalitätsreihen findenkann, oder ob sie als ein vorliegendes Erlebnis hervortritt, durch welches dann der Forschung die Aufgabe gestellt wird, ihre inneren und äußeren Bedingungen zu finden. Im letzten Falle tritt die analytische Methode des Denkens ganz besonders

hervor. Ein Erlebnis möge in höchstem Grade als Totalität hervortreten, — ein Verständnis wäre doch damit nicht gegeben. Es muß analysiert, zwischen Teilen und Eigenschaften unterschieden werden, damit das Gesetz des Zusammenhanges gefunden werden kann. Die faktisch vorliegenden Totalitäten sind ebenso viele Aufgaben, erst für Beschreibung und Klassifizierung, dann für eine Untersuchung der Bedingungen ihres Bestehens und ihrer Entwickelung. Der Begriff der Totalität kann nimmer als Erklärung gebraucht werden. Er ist, wie jede Kategorie es ist, auf einmal eine Form der Gedankenarbeit und ein Ideal, das ins einzelne ausgeführt werden soll. Aber bei den unmittelbar gegebenen Totalitäten regt sich, wie Erfahrungen auch aus der neuesten Zeit bezeugen, eine Versuchung dazu, die Erklärung in dem Totalitätsbegriffe selbst zu finden, ihn als einen Schlüssel, der überall aufschließt, zu gebrauchen. Alle theologischen, vitalistischen und spiritualistischen Erklärungen beruhen auf einem solchen Mißbrauche. Im Gottesbegriffe, wie er in den höheren Volksreligionen entwickelt ist, ist alle Kausalität der Welt wie in einer unendlichen Einheit oder Ganzheit konzentriert, und es ist denn selbstverständlich, daß jede Erscheinung in ihr ihren Grund hat. Schon Galilei machte darauf aufmerksam, daß, eben weil alles in Gott seinen Grund hat, es kein Verständnis gibt, sich auf Gott als die Ursache einer einzelnen Erscheinung in ihrer Eigentümlichkeit zur bestimmten Zeit und auf bestimmtem Ort zu berufen. Der Vitalismus betrachtet den Organismus als ein Wesen, das seine Ursache in sich selbst hat, und findet hierin die Erklärung von allem, was in dem Organismus vorgeht. Auf dem psychologischen Gebiete findet ein ähnlicher Vorgang statt, wenn man die Seele die Ursache ihrer eigenen Zustände sein läßt, während eine wissenschaftliche Psychologie die Gesetze des Seelenlebens durch das Studium des gegenseitigen Verhältnisses der verschiedenen seelischen Äußerungen zu finden strebt. Auf dem soziologischen Gebiete tritt eine analoge Tendenz hervor, wenn man die Gemeinschaft als Ganzes die Ursache spezieller sozialer Erscheinungen sein läßt.

In dem Individualitätsbegriffe Leibniz' ist eine Anweisung gegeben, auf einmal die Eigentümlichkeit eines gegebenen

Ganzen anzuerkennen und sein Wesen in dem Gesetze zu finden, das den Zusammenhang zwischen seinen verschiedenen Zuständen und Veränderungen erfahrungsmäßig ausdrückt [1]). Wie wir oben gesehen haben, war es für Leibniz das Ideal der Erkenntnis, alle Urteile auf Identitäten zurückzuführen, und es könnte dann scheinbar ein Widerspruch sein, wenn er auf individuelle Totalitäten und ihre Verschiedenheiten so großes Gewicht legte. Aber die Identität, die für Platon ein Gegenstand einer mystischen Kontemplation war, war für Leibniz eine Gedankenform und ein Denkmittel, die bei jedem kleinen Schritte, bei jedem kleinen Übergange in der Analyse, mittels welcher das Denken das Gesetz des individuellen Ganzen zu finden sucht, benutzt werden. Dieser Gedanke Leibniz' hängt mit dem Grundgedanken seiner Infinitesimalrechnung genau zusammen, indem die Kontinuität eines Wesens sich eben in den unendlich kleinen Übergängen zwischen seinen Zuständen ausdrückt, und indem die Eigentümlichkeit eines Wesens eben in dem Gesetze, nach welchem diese Übergänge geschehen, besteht.

Der Gedanke Leibniz' kann uns in unserer erkenntnistheoretischen Betrachtung des Organismus, der Persönlichkeit und der Gemeinschaft leiten.

20. Auf dem biologischen Gebiete stehen Mechanismus und Vitalismus einander gegenüber.

Der Mechanismus sieht in den organischen Phänomenen nur eine Reihe physischer und chemischer Prozesse, deren Gesetze prinzipiell gefunden sind, so daß es sich nur um die Anwendung auf spezielle Fälle dreht. Der Organismus ist eine Summe mechanisch (physisch-chemisch) wirkender Elemente. Die wissenschaftliche Biologie fängt mit der Entdeckung Lavoisier's und Laplace's (1780) an, daß tierische Wärme auf physisch-chemischem Wege erklärt werden kann. Seitdem ist eine solche Erklärung Schritt für Schritt an verschiedenen Funktionen, z. B. auch an der Verpflanzung, durchgeführt worden. Freilich sind noch Löcher zurück, wie die chemische Beschaffenheit der Enzyme und der Stoffe, durch welche die

[1]) Vergl. *Der menschliche Gedanke.* (Deutsche Übersetzung.) S. 142–145.

Erblichkeit einer Eigenschaft bedingt wird. Aber ein besonderes „Lebensprinzip“ ist überflüssig. Ein Organismus kann als eine chemisch wirkende Maschine, die sich automatisch entwickeln, erhalten und reproduzieren kann, definiert werden. Daß ein Teil so angepaßt ist, daß er dem Ganzen dient, ist für die mechanistische Auffassung nur ein unklarer Ausdruck der Tatsache, daß eine Art nur leben kann, wenn sie den von der Selbsterhaltung und der Reproduktion vorausgesetzten Mechanismus besitzt. Sehr viele Formen sind zugrunde gegangen, weil ihnen ein solcher Mechanismus nicht zu Gebote stand. Nichts berechtigt zu dem Glauben, daß künstliche Hervorbringung lebender Materie über die Möglichkeiten der Wissenschaft hinaus liegen sollte[1]).

Selbst wenn man auf die strenge Durchführung von physischen und chemischen Methoden in der Biologie sehr großes Gewicht legt, muß doch, wie selbst Loeb gesteht, vorläufig behauptet werden, daß nicht alle organischen Erscheinungen auf diesem Wege erklärbar sind Auf diesem Punkte greift daher ganz natürlich die entgegenstehende Auffassung, der Vitalismus, ein. Unter Vitalismus muß man, wenn man einen klaren Begriff haben will und zugleich die Geschichte der Biologie berücksichtigt, eine Auffassung verstehen, die nicht nur leugnet, daß das organische Leben auf physischem und chemischem Wege erklärt werden kann, sondern zugleich die Erklärung in einer besonderen, von allen anderen Naturkräften verschiedenen Lebenskraft findet[2]).

[1]) Jacques Loeb: *The recent development of Biology.* (Congress of Arts and Sciences. St. Louis 1904. Vol. V.) — *The Mechanistic Conception of Life.* Chicago 1912. — Loeb erkennt die Berechtigung der Hypothese Arrhenius' an, daß kleine Keime durch Strahlendruck durch den Raum getrieben werden und unter gewissen äußeren Verhältnissen neue organische Entwickelungen einleiten können. Aber er hält daran fest, daß die Wissenschaft versuchen muß, lebendige Materie hervorzubringen, oder wenigstens zu zeigen, warum es unmöglich ist.

[2]) Die klassischen Vitalisten sind van Helmont und Stahl im siebzehnten Jahrhundert, die Montpellierschule, besonders Barthez im achtzehnten Jahrhundert. — Ich verstehe nicht, wie Driesch (*History and Theory of Vitalism.* 1914. p. 59 f.) Blumenbach

Nach dieser Definition ist Vitalismus sowohl ein negativer als ein positiver Begriff. Er beruht in erster Linie auf der Voraussetzung, daß ein mechanischer Ursprung des Lebens unmöglich sei. Ist es aber möglich, einen Beweis hierfür zu führen? Wenn der Fortschritt der Biologie, was Kausalerklärung betrifft, immer darin bestanden hat, daß physische und chemische Ursachen organischer Prozesse gefunden wurden, liegt die Vermutung am nächsten, daß dieses Fortschreiten fortgesetzt werden kann, solange überhaupt geforscht wird, selbst wenn ein Abschluß hier nicht erreicht werden könnte. Wir stehen hier vielleicht einem irrationalen Verhältnisse gegenüber, wie bei dem Verhältnisse zwischen den Sinnesqualitäten und den Gleichungen der mathematischen Physik. (Vergl. § 11 und § 15.) Alle Wissenschaft arbeitet ja an Analyse gegebener Totalitäten. Ein leerer Raum in dem Verlaufe physischer und chemischer Prozesse im Organismus bedeutet nur eine neue Aufgabe, die Notwendigkeit mehrerer Dezimale. So hält auch Hugo de Vries daran fest, daß die Mutationstheorie, die ein plötzliches Entstehen neuer organischer Typen annimmt, die Aufgabe stellt, die chemische Ursache der Abweichung von dem bisher bestehenden Typus zu finden.

Positive Beweise für den Vitalismus meint Driesch, der Forscher unserer Tage, der ausführlichst den Vitalismus behauptet hat, teils in der Embryologie, teils in dem Instinkte zu finden. Die Morphologie ist das eigentliche Gebiet des Vitalismus. Die organischen Formen mit ihrem Totalitäts-

als den meist charakteristischen Repräsentanten des alten Vitalismus betrachten kann. Blumenbach betrachtet ja, wie Driesch selbst bemerkt, die formende Tendenz (nisus formativus) nicht als Ursache, sondern als ein Resultat, dessen Ursache nicht gekannt ist. Blumenbach (*Über den Bildungstrieb.* 1789. S. 25 f.) sagt ausdrücklich, daß das Wort „Bildungstrieb", ebensowenig wie das Wort „Anziehung" bei Newton, eine Erklärung erhält, und er erinnert an Newton's ausdrückliche Äußerung darüber. Solche Worte bezeichnen die zu erklärende Erscheinung, nicht die Ursache. Wenn Driesch sagt, daß die Kritik Lotze's und Claude Bernard's nicht notwendig gewesen wäre, wenn sich alle Vitalisten ebenso klar wie Blumenbach ausgedrückt hätten, ist dies ganz richtig: es hätte dann überhaupt kein Vitalismus existiert!

gepräge scheinen nicht als das Resultat eines bloßen Zusammenspieles unorganischer Elemente erklärt werden zu können. Driesch weist darauf hin, daß die gegenseitige Ordnung der Zellen auf frühen Stadien der fötalen Entwickelung durch mechanische Eingriffe ganz geändert werden kann, und daß der Zellenkomplex sich doch trotz der Trennung in ganz normaler Weise entwickeln kann. Wie aber Haldane[1]) bemerkt, kann man — von einem physiologischen Gesichtspunkte aus — nicht bezweifeln, daß speziell physische und chemische Ursachen hier mitwirken, obgleich sie noch nicht gefunden sind. Jedenfalls ist der sogenannte „positive" Beweis nur eine spezielle Form des negativen Beweises, der, wie gesagt, nicht geführt werden kann. — Wie in der Formbildung soll nach Driesch der Organismus auch in den Instinkthandlungen als Ganzes wirken, die Richtung und den Zusammenhang der Prozesse leiten und bestimmen, indem er bald einen einzelnen Prozeß hemmt, bald die Richtung ändert, bald das Verhältnis zwischen den einzelnen Prozessen umordnet. Ein solches hemmendes, änderndes und ordnendes Eingreifen streitet nach Driesch (der hier einen schon von Descartes zugunsten eines Eingreifens der Seele in die Materie ausgesprochenen Gedanken benutzt) nicht gegen den Satz vom Bestehen der Energie. — Aber auch hierdurch kommen wir über eine negative Behauptung nicht hinaus. Eine Richtungsänderung ohne materielle Ursache würde freilich nicht gegen das Bestehen der Energie, aber wohl gegen die streng physische Auffassung des Inertiesatzes streiten.

Die Stellung Driesch's zu dem Verhältnisse zwischen Unorganisch und Organisch ist in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse, weil er als Logiker auf die Kategorie der Totalität großes Gewicht legt[2]). Es ist aber hoffentlich oben hinlänglich dargetan, daß man aus den allgemeinen Formen des Gedankens keine speziellen Naturerklärungen ableiten kann. Die Totalität als Kategorie führt zu einer unbewußten oder bewußten Arbeit, um Wahrnehmungen zu Totalitäten auszu-

[1]) *Mechanism, Life and Personality.* (1913.) p. 27.
[2]) Driesch: *The Problem of Individuality.* (1914.) p. 41.

formen. Aber wo, wie auf organischem Gebiete, Erscheinungen schon für die Wahrnehmung als Totalitäten dastehen, da muß die Aufgabe sein, die Gesetze, die das Bestehen solcher Totalitäten bedingen, auf dem Wege der Analyse zu finden, nicht dagegen, an die Totalität selbst als selbstproduzierende Ursache zu appellieren. Hier steht ein anderer philosophierender Biologe, J. C. Haldane, mehr kritisch. Er wendet den Totalitätsbegriff nicht kausal an, sieht aber die Totalitäten, die in der Natur hervortreten, als Typen einer höheren Form von Realität (a higher or more concrete aspect of reality) an. Dagegen meint er, daß, wo ein solcher „höherer" Typus hervortritt, überhaupt kein kausales Problem gestellt wird; ein solcher Typus ist wie eine Offenbarung des Wesens des Daseins, die den mechanischen Zusammenhang nicht unterbricht und dem physisch-chemischen Weltbegriffe als Arbeitshypothese keinen Abbruch macht [1]). Wie so viele Hegelianer sieht Haldane nicht, daß er hier in der Wirklichkeit mit einem Wertbegriffe operiert, ganz wie wenn man z. B. sagt, daß der ästhetische Wert eines Kunstwerkes von der Art seines Entstehens unabhängig ist. Im nächsten Kapitel werden wir das Verhältnis von Totalität und Wert untersuchen.

Wenn so der positive Beweis des Vitalismus nur eine Form des negativen ist, fragt man mit einer gewissen Neugier, wie man sich eigentlich die neue Kraft denken soll, die sich nach dem Vitalismus in den organischen Erscheinungen offenbaren soll, um die Löcher, die von der mechanischen Naturerscheinung stets hinterlassen werden, auszufüllen. Driesch erklärt hierüber, daß sie keine räumliche Ursache sei, obgleich sie auf (into) das, was im Raume ist, wirke. Wenn man unter Ursache eine räumliche Ursache verstehen wollte, dann wäre der hier wirkende, ordnende Faktor, den man Entelechie nennen könnte, keine Ursache. Wo die Entelechie nicht nur formt und ordnet, sondern auch leitet, will Driesch sie ein Psychoid nennen. Das Psychoid ist nicht von psychischer Beschaffenheit,

[1]) *Mechanism, Life and Personality.* p. 98, 137. — Wie für Haldane der biologische Gesichtspunkt „höher" als der mechanische ist, so ist wieder der psychologische Gesichtspunkt „höher" als der biologische.

ist aber ein Analogon zum psychischen Leben, und die Hauptschwierigkeit des Vitalismus findet Driesch eben in dieser Annahme unbewußter Analoga zum Seelenleben. Doch soll das Psychoid nicht nur zur Erklärung gewisser biologischer Erscheinungen notwendig sein, sondern auch, um die Möglichkeit des Entstehens eines psychischen Seins (eines Bewußtseinslebens) zu erklären.

Was diesen letzten Punkt betrifft, muß sehr bestimmt zwischen zwei verschiedenen Dingen unterschieden werden, die bei Driesch miteinander zusammenfallen. Ich betrachte es als unvermeidlich, psychische Analoga auf niederen Stufen der materiellen Existenz vorauszusetzen, wenn man nicht annehmen will, daß das Bewußtseinsleben mit einem Sprung entsteht, oder wenn man nicht sein Entstehen aus rein materiellen Ursachen erklären kann. Aber darum hat man kein Recht, ein solches Analogon als deus ex machina in der Biologie auftreten zu lassen. —

Ein mit dem Vitalismus verwandter Begriff ist der Begriff Orthogenesis[1]), der zur Erklärung einer Entwickelung aus niederen in höhere Formen aufgestellt ist. Diese Erklärung findet man dann in einem Drange oder einer Tendenz zur Entwickelung in einer bestimmten Richtung. In unserem Zusammenhang liegt kein Grund vor, auf diesen Begriff einzugehen, weil die Kritik von ihm der Kritik des Vitalismus ganz entsprechen wird. „Orthogenesis" ist für die Entwickelung der Arten, was „Lebenskraft" für das organische Leben überhaupt ist. —

Das Resultat unserer Untersuchung ist, daß die Unmöglichkeit eines mechanischen Ursprungs des Lebens nicht dargetan werden kann, — wobei jedoch die Möglichkeit, daß das Leben keinen absoluten Ursprung habe, nicht vergessen werden darf.

---

[1]) Bergson's „Élan vital" ist in Driesch's Augen ein zu unbestimmter Ausdruck. Er zieht den Begriff Individualität vor, weil hier von einem Grundbegriffe, einer Kategorie die Rede ist. (*Science and Philosophy of the Organism.* II. p. 305, 313.) Übrigens findet er viele Berührungspunkte zwischen Bergsons Auffassung und der seinigen. — Über Bergson's Vitalismus verweise ich auf mein Büchlein *La philosophie de Henri Bergson.* (Paris 1916.)

Der Begriff der Totalität verlöre nicht seine Bedeutung, selbst wenn es bewiesen werden könnte, daß das Leben, der Organismus mit seinem Totalitätsgepräge auf mechanischem Wege erklärt werden könnte. Gerade umgekehrt würde dann eben die Totalität einen tiefen Grund in den Elementen des Daseins zu haben zeigen, wenn diese kraft ihrer eigenen Gesetze sich zur Bildung von Totalitäten vereinigen könnten. Es wären dann die zusammenwirkenden Kausalreihen, die solche komplexe Erscheinungen im Organismus möglich machten. Der Totalitätsbegriff stellt, wie jede Kategorie, eine Aufgabe, eine Frage, sagt aber in sich selbst nichts darüber, ob die Frage beantwortet werden kann.

Der biologische Spezialforscher braucht weder den Mechanismus noch den Vitalismus zugrunde zu legen. Seine Sache ist es, physische und chemische Gesichtspunkte innerhalb des organischen Lebens so weit als überhaupt möglich anzuwenden. Und absolute Sicherheit darüber, daß er an der Grenze der Möglichkeit stände, würde er niemals erlangen können. —

Bei dieser ganzen Erörterung ist es die Hauptaufgabe gewesen, das allgemeine Problem zu markieren und seinen Zusammenhang mit der Natur des menschlichen Gedankens, wie diese sich auf den verschiedenen Gebieten äußert, auf welchen Erlebnisse vorliegen können. Es ist sehr leicht, auf mehr oder minder witzige Weise über den Vitalismus zu spotten. Man dient aber dem Denken besser, wenn man das Problem, das hier immer wieder auftaucht, obgleich es für manche gar nicht zu existieren scheint, scharf charakterisiert.

21. Die Persönlichkeit, das Selbst, ist ein anderes Beispiel einer Totalität, die uns unmittelbar entgegentritt, um dann nachher ein Gegenstand der Analyse zu werden. Das Verhältnis zwischen dem gegebenen Ganzen und der wissenschaftlichen Untersuchung ist hier ein Seitenstück zu dem, was wir auf dem Gebiete des organischen Lebens sahen. Es waltet hier ein Gegensatz zwischen einer Auffassung, die die Persönlichkeit (und das Bewußtseinsleben im ganzen) als bloßes Resultat eines Zusammenspiels von Elementen betrachtet, und einer anderen, die in dem Ich, in der Persönlichkeit als Ganzem, die Erklärung

der einzelnen Bewußtseinserscheinungen findet. Die erste Auffassung wird am tüchtigsten und am meisten charakteristisch von der englischen „Assoziationspsychologie“ (Hume, James Mill, Stuart Mill) repräsentiert; die andere wird nicht nur von der spiritualistischen Psychologie behauptet, die die Seele als besondere „Substanz“ den Bewußtseinserscheinungen zugrunde liegen läßt, sondern auch von neueren psychologischen Theorien, die das „Ich“ oder das „Selbst“ eine ähnliche Funktion ausüben lassen. Auch auf diesem Gebiete ist es die Gesetzeserkenntnis, soweit eine solche möglich ist, die über die streitenden Auffassungen hinausführen kann. Das einzige Gesetz, das überall auf dem psychischen Gebiete gespürt werden kann, ist das Gesetz der Synthese. Wenn der Begriff Synthese als Grundbegriff in der Psychologie aufgefaßt wird, ist nicht der Begriff einer Kraft, sondern eben der Begriff eines Gesetzes oder einer Form alles Bewußtseinslebens gemeint. Was psychologische Analyse finden kann, wird sich stets als spezielle Form dieser Grundform zeigen. Es ist nicht überflüssig, zu bemerken, daß die Frage, ob das Grundgesetz der Synthese überall innerhalb des Bewußtseinslebens erwiesen werden könne, von der Beantwortung der Frage, ob das Bewußtseinsleben überhaupt als das Produkt physischer und chemischer Prozesse erklärt werden könne, unabhängig ist. Die eigene Aufgabe der Psychologie bleibt dieselbe, ob man diese Frage mit Ja oder mit Nein beantwortet. Das Verhältnis zwischen Erlebnis und Deutung innerhalb der Psychologie wird dadurch nicht geändert. Auch die Kategorien, mit welchen die physische und chemische Forschung arbeitet, sind spezielle Formen der Synthese, die sich, wie alle anderen Kategorien, bei dem Streben des Gedankens, vorliegende Erlebnisse zu deuten, entwickelt haben. Der Gedanke selbst ist, sowohl vom psychologischen als vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte aus, sein eigenes, letztes Problem, wie auch alle anderen Probleme beantwortet sein möchten.

Wir haben oben (§§ 5—6) das Verhältnis zwischen dem psychologischen und dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte untersucht. Jetzt machen wir den Standpunkt der Psychologie zum Gegenstand einer erkenntnistheoretischen

Untersuchung, wie die Psychologie von ihrem Standpunkte aus die Möglichkeit der Entwickelung eines wissenschaftlichen Bewußtseins untersucht. Was erkenntnistheoretisch der einzige Weg zur Wahrheit ist, das ist psychologisch nur eine der vielen faktischen Richtungen, welche das Bewußtseinsleben einschlagen kann, und die Frage wird dann, wie diese Richtung sich faktisch zu den anderen Richtungen verhält. Wenn dagegen die Psychologie zum Gegenstand der Erkenntnistheorie gemacht wird, ist es, um die Berechtigung des von der Psychologie eingeschlagenen Weges zur Wahrheit zu untersuchen. Und die wichtigste Frage ist hier wieder die vom Totalitätscharakter des Bewußtseinslebens.

Sowohl subjektive als objektive Psychologie, d. h. sowohl Selbstbeobachtung als Beobachtung der äußeren Erscheinungen, an welche das Bewußtseinsleben in der einen oder der anderen Weise geknüpft ist, muß das Bewußtseinsleben als eine kleine Welt betrachten, deren Elemente in beständiger gegenseitiger Wechselwirkung nach bestimmten Gesetzen stehen, und deren Jetztzeit durch ihre Vorzeit bestimmt wird. In dem Verhältnisse zwischen Jetztzeit und Vorzeit, also in dem historischen Charakter des Bewußtseinslebens, tritt das Gesetz der Totalität oder der Synthese besonders hervor. Nun haben zwar, wie wir später sehen werden, auch alle materiellen Naturerscheinungen einen historischen Charakter. Auch bei ihnen muß die Vorzeit berücksichtigt werden. Dies gilt von Organismen, Himmelskörpern und Sternsystemen, und es gilt sogar von so leblosen Dingen wie Fabrikaten. Zwei eiserne Nägel können ganz gleich aussehen; wenn aber der eine mehrmals gehammert worden ist, wird sein molekularer Zustand von dem des anderen, der einer solchen Behandlung nicht unterworfen war, verschieden sein. Die Statik ist überhaupt, wenn sie von der Dynamik isoliert wird, „eine unvollständige und unfruchtbare Wissenschaft, ein vom Stamme geschiedener Ast“ [1]). Im Bewußtseinsleben tritt aber dieser historische Charakter in bedeutungsvollster Weise hervor.

[1]) Painlevé: *Mécanique* (De la Méthode dans les Sciences. 1909). p. 370, 400.

Dieser historische Charakter ist schon mit der Stellung des Begriffs der Synthese in der Psychologie gegeben. Die bewußten oder unbewußten Nachwirkungen der vorausgehenden Elemente und Zustände werden immer mit den folgenden Elementen und Zuständen verbunden und bestimmen dadurch ihren Grad und ihre Beschaffenheit. In diese Richtung zeigen schon das Fechnersche Gesetz und das Kontrastgesetz. Besonders deutlich tritt dieses Verhältnis bei Bewegungsempfindungen hervor. Wenn unsere eigene Bewegung empfunden werden soll, müssen die früheren Einwirkungen auf das Gehirn von den Zuständen und Stellungen der Muskelfibern, der Glieder und der Haut stets mit den folgenden kombiniert werden, und nur mittels dieser Zusammenfassung entstehen Bewegungsempfindungen. Was physiologisch gesehen eine sukzessive Mannigfaltigkeit ist, tritt psychologisch als eine kontinuierliche Totalität hervor. Man hat darum mit Recht von einem „motorischen Totalitätsbewußtsein" als für die Auffassung unserer selbst als wollender und handelnder Personen grundlegend gesprochen [1]). Als Seitenstück zu solchen elementaren Erscheinungen, in welchen doch das Grundgesetz des Bewußtseinslebens deutlich hervortritt, können wir den Beschluß, in strengster Bedeutung dieses Wortes, im Gegensatz zu Trieb und Vorsatz, anführen: in ihm wird eine Entscheidung durch alle Elemente der Persönlichkeit und durch die vorausgehende Geschichte der Persönlichkeit bestimmt. In einem solchen Beschlusse treten sowohl die reale als die formale Seite der Persönlichkeit, sowohl Inhalt als Form, sowohl „Seele" als „Geist" in ausgeprägter Weise hervor.

Wenn man oft das Selbstbewußtsein, das Wiedererkennen seiner selbst, als den charakteristischen Ausdruck der Persönlichkeit betrachtet, darf man nicht vergessen, daß eben die Selbstidentifizierung, die durch diese Ausdrücke bezeichnet wird, eine umfassende Synthese voraussetzt, innerhalb welcher eine Analyse, ein besonderes Hervorheben derjenigen Elemente, durch welche das Wiedererkennen seiner selbst bedingt ist, stattfinden kann. Und diese Elemente müssen zusammengefaßt werden, wenn das Wiedererkennen möglich sein soll.

[1]) Gadelius (vergl. oben § 9).

Wie Kant es in seiner Sprache ausdrückt, die analytische Einheit der Apperzeption (d. h. die Vorstellung der Identität des Bewußtseins in einer Mannigfaltigkeit gegebener Vorstellungen) ist nur unter Voraussetzung einer synthetischen Einheit möglich. Man muß erinnern, sagt er ferner, daß Bewußtsein nicht eine (einzelne) Vorstellung, sondern eine Form des Vorstellens ist. Wir bewegen uns hier in einem Kreise, weil wir das Bewußtsein immer gebrauchen müssen, um etwas von ihm aussagen zu können[1]).

Auch von einer anderen Seite tritt der Totalitätsbegriff auf dem psychologischen Gebiete hervor. Die scharfen Unterschiede zwischen psychischen Zuständen und zwischen psychischen Elementen, die Unterschiede, die den Distinktionen und Einteilungen der analytischen Psychologie zugrunde liegen, treten erst bei mehr fortgeschrittener Entwickelung des Bewußtseins klar hervor. Die primitiveren Zustände sind mehr homogen und gleichzeitig mehr konzentriert. Die Entwickelung besteht hier, wie überall, in fortschreitender Differentiation. Um einen bedeutungsvollen Unterschied oder Gegensatz auf dem psychischen Gebiete zu verstehen, muß man daher auf die historische Entwickelung, die zu ihnen geführt hat, zurückblicken. Das gleiche gilt selbstverständlich auch von den Konzentrationen, die (z. B. in einem Beschlusse nach langer Überlegung) die Differentiationen ablösen können. Es ist von großer Wichtigkeit, diesen historischen Charakter festzuhalten, damit man weder zu viel noch zu wenig Gewicht auf psychologische Einteilungen legen soll. Viele Kritik, die gegen die „Dreiteilung" in der Psychologie gerichtet ist, wird gegenstandslos, wenn dieser Gesichtspunkt (der in meiner Darstellung der Psychologie zugrunde gelegt ist, siehe besonders Kapitel IV) festgehalten wird. Man kann sehr gut die Dreiteilung als ein Schema benutzen und doch die drei Arten von Elementen auf eine reduzieren (nach meiner Auffassung auf die Willenselemente).

Es hängt mit dem historischen Charakter des Bewußtseinslebens genau zusammen, daß psychologische Probleme sehr oft durch Brüche in dem direkten Zusammenhange des Bewußt-

[1]) *Kritik der reinen Vernunft*[2]. S. 133, 404.

seinslebens veranlaßt werden. Es gilt in solchen Fällen einen tiefer liegenden Zusammenhang mit Hilfe der psychologischen Gesetze zu finden. Ein wichtiges Beispiel hiervon ist die Motivverschiebung, die in dem Einflusse, welchen Vorstellungen auf Gefühle faktisch ausüben, ihren Grund hat. In diesem Einflusse liegt nämlich die Möglichkeit, daß, wenn eine Vorstellung eine andere Vorstellung hervorruft, das Gefühl, das an die erste geknüpft ist, auf die andere überführt wird und an diese geknüpft bleibt, auch nachdem die erste weggefallen ist. Hier liegt eine Möglichkeit für geistige Entwickelung, die besonders Spinoza und die englischen Psychologen[1]) hervorgehoben haben. Auf dem Gebiete der Erkenntnis haben wir ein großes Beispiel in der Arbeit, die durch chaotische Verschiedenheitsreihen bewirkten Hinderungen des kontinuierlichen Gedankenlebens zu überwinden.

Es gibt doch auch psychologische Probleme anderer Art, solche nämlich, in welchen die Aufgabe gestellt wird, die Natur und das Entstehen komplexer psychischer Erscheinungen zu verstehen. Man muß dann solche speziell psychische Totalitäten beschreiben und analysieren, um dann die Bedingungen ihres Entstehens und Bestehens zu finden. Man kann z. B. die Frage nach dem Wesen und den Bedingungen des religiösen Glaubens, des Gewissens, des künstlerischen Interesses aufwerfen. In meiner „Religionsphilosophie“ habe ich die Religion von diesem Gesichtspunkte aus untersucht, und in „Der große Humor“ habe ich ein anderes Beispiel dieser Art von Untersuchungen gegeben. —

Ich habe mich bisher an subjektiver Psychologie gehalten, die sich auf Selbstbeobachtung gründet, übrigens aber alles, was auf experimentalem, physiologischem und historischem

---

[1]) Ich benutze diese Gelegenheit, einen Fehler in meiner „Geschichte der neueren Philosophie“ II, S. 414 f. (der deutschen Übersetzung) zu berichtigen. Die hier erwähnte „Appendix B“ in James Mill's „Fragment on Mackintosh“ ist ein Abdruck eines Kapitels in einem Buche Mackintosh's. Die Ehre der klaren Darstellung der Motivverschiebungstheorie gebührt also nicht James Mill, sondern Mackintosh, obgleich James Mill im Prinzip dieselbe Theorie hat.

Wege ans Licht gezogen werden kann, sehr wohl anzuwenden vermag. Eine rein objektive Psychologie würde den Versuch machen, von der Selbstbeobachtung ganz abzusehen und sich an vorliegende äußere Wahrnehmungen, besonders physiologischer Art, zu halten. Es wird freilich auf einer Illusion beruhen, wenn man meint, auf diesem Wege eine Psychologie begründen zu können; denn was die physiologischen Erscheinungen, die man wahrnehmen kann, bedeuten, wird man ohne die Einsicht in das Bewußtseinsleben, die nur durch Selbstbeobachtung zu haben ist, gar nicht verstehen können. Ein solcher Versuch ist doch von Bechterew in seiner „Objektiven Psychologie" gemacht. Ich sehe hier davon ab, daß ein kritischer Durchgang dieses Werkes die Selbstbeobachtung als versteckt wirkend entdecken wird. Was aber in diesem Zusammenhange Interesse hat, ist, daß Bechterew selbst, von seinem rein physiologischen Standpunkte aus, eine „persönliche Sphäre" aufweisen zu können glaubt. Sie soll besonders in ihrer Selbständigkeit hervortreten, wenn das Verhalten des Organismus nicht durch die Beschaffenheit der äußeren Einwirkungen, sondern durch die „Spuren" der früheren Einwirkungen bestimmt wird. Die persönliche Sphäre ist ein Inbegriff solcher Spuren, die die „Neuropsyche" des Organismus ausmachen, und deren Reaktionen wir Handlungen oder Taten nennen [1]). — Auch von einem rein objektiven Standpunkte aus ist also die Persönlichkeit eine zentralisierte, historisch entwickelte Totalität, die ein Gegenstand wissenschaftlicher Analyse ist.

22. Auf dem soziologischen Gebiete steht, wie auf dem biologischen und dem psychologischen, eine „mechanische" Auffassung einer „organischen" gegenüber. Die Frage ist, ob eine Totalität — hier eine Gemeinschaft oder ein Staat — nur durch äußere Verbindung von Elementen, die an und für sich auch ohne solche Verbindung existieren könnten, erklärt werden kann.

[1]) *Objektive Psychologie.* (Deutsche Übersetzung. 1913.) S. 432, 435.

Eine rein äußerliche Verbindung scheint gegeben zu sein, wenn bisher unabhängige Individuen eine Übereinkunft, einen Kontrakt eingehen, in welchem sie versprechen, gewisse Regeln zu beobachten, damit Zusammenleben und gemeinsame Wirksamkeit möglich werden können. Als eine Art Kontrakt wird dann auch das Entstehen der Gemeinschaft von der mechanischen Soziologie, wie sie in dem alten Naturrecht und in vielen Formen des modernen Individualismus hervortritt, gedacht. Besonders oft wird diese Auffassung von der Opposition gegen eine bestehende, in bestimmten Formen kristallisierte Gemeinschaft zugrunde gelegt. In scharfem Gegensatz gegen die Kontrakttheorie behauptete im neunzehnten Jahrhundert die sogenannte historische Schule eine „organische" Auffassung der Gemeinschaft, nach welcher diese als eine Totalität, oft als eine mystische Totalität, hervortritt, die, weit davon, eine bloße Summe von Individuen zu sein, die Individuen sogar in ihrem innersten Wesen und in ihrer Handlungsweise bestimmt.

Hobbes ist der ausgeprägte Repräsentant der ersten Auffassung, Comte und Hegel der zweiten.

Wenn die erste Auffassung den Gesichtspunkt eines Kontrakts benutzt, um das Entstehen der Gemeinschaft zu erklären, wendet sie eine Auffassung an, die nur verständlich ist, wenn eine Gemeinschaft und eine mit Macht behauptete Rechtsordnung schon vorausgesetzt wird. Was bewiesen werden sollte, wird also vorausgesetzt. Die alten Naturrechtslehrer haben dies schon gesehen, wenn sie sagen, daß der gemeinschaftstiftende Kontrakt eine stillschweigende Voraussetzung ist (a supposed covenant, wie sich Hobbes ausdrückt); er ist also nicht mit klarem Bewußtsein eingegangen, sondern „liegt in" der unwillkürlichen Weise, in welcher das Verhältnis zwischen Menschen sich ordnen kann. Die Gemeinschaft und ihre Ordnung ist also eine Frucht der Richtung oder des Zusammenspiels von Richtungen, die sich schon vorher in dem Leben der Individuen, vor der Ausbildung von eigentlichen Gemeinschaftsformen und Institutionen, unwillkürlich gebildet hatte. Der Begriff der Richtung drängt sich auch hier hervor. Wie es eine Illusion ist, wenn man von Atomen, Kräften oder Bewegungen ohne Rücksicht auf die bestimmten Richtungen, in

welchen die Atome wirken und die Kräfte gelten, redet, so ist es auch eine Illusion, wenn man von Individuen spricht ohne Rücksicht auf die Weise, in welcher das Leben sie zum Zusammenleben und Zusammenwirken mit anderen geführt hat, schon bevor sie mit Bewußtsein ihre Verhältnisse ordnen konnten. Es ist niemals eine Zeit gewesen, in welcher die Menschen in einem reinen „Naturzustande" gelebt haben. Dies tritt in charakteristischer Weise bei Hobbes hervor, wenn er sagt, daß es im Naturzustande keinen Sohn gebe (filium in statu naturali intelligi non posse. De cive II, 10), weil schon das Verhältnis zwischen Mutter und Kind unter dem Gesichtspunkte eines stillschweigenden Kontrakts, den das Kind dadurch eingehe, daß es die Hilfe der Mutter empfange, gesehen werden müsse. Besser könnte es nicht ausgesprochen werden, daß die Gemeinschaft schon in den ersten Äußerungen des Menschenlebens da ist. Hobbes hat denn auch klar gesehen, daß er sich, um seine soziale Mechanik durchführen zu können, die Menschen als Pilze aus der Erde aufschießend und dann nachher Verbindungen eingehend denken müßte. Die Analogie, die Hobbes wirklich anwendet, ist die zwischen Staaten und Individuen. Verschiedene Staaten können ja ganz unabhängig voneinander entstehen, und ihr Verhältnis kann daher ein reiner Naturzustand, d. h. nach Hobbes ein Kriegszustand[1]), sein. Er denkt sich das Verhältnis zwischen Individuen in Analogie mit den Verhältnissen der souveränen Staaten untereinander. Die Frage kehrt dann aber zurück, wenn wir über das Entstehen jedes dieser Staaten nachdenken.

Die Eigentümlichkeit der naturrechtlichen Auffassung ist, daß sie unwillkürliche, zum Teil unbewußte soziale Zustände durch solche soziale Prozesse erklären will, die ein mehr oder minder klares Bewußtsein bei den teilnehmenden Individuen voraussetzen. Es ist eine analoge Art des Denkens, die viele Psychologen dazu verleitet, die primitiven und unwillkürlichen Äußerungen des Seelenlebens durch Elemente zu erklären, die

[1]) In all times, Kings, and Persons of Sovereign authority, because of their Independency, are in continual jealousies, and in the state and posture of gladiators, having their weapons pointing and their eyes fixed on one another. *Leviathan* I, 13.

durch Analyse hochentwickelter und differenzierter Zustände gefunden sind. —

Die „organische“ Auffassung behauptet, daß das Gemeinschaftsleben in der einen oder anderen Form und in diesem oder dem anderen Umfange immer zugegen ist, sobald ein Menschenleben überhaupt existiert. In der primitiven Familie, jedenfalls im Verhältnisse von Mutter und Kind, und in dem Leben der Horde — Erscheinungen, die überall, wo Menschen leben, vorkommen — ist eine Gemeinschaft schon gegeben. Nach dieser Auffassung ist die Gemeinschaft das Primäre, und das Individuum, wie selbständig es sich auch entwickeln mag, ist seiner ganzen Natur nach und in allen seinen Lebensverhältnissen sozial bedingt und bestimmt. Jede menschliche Lebensäußerung und Lebensform findet seine letzte Erklärung in dem sozialen Einflusse. In dieser Auffassung kommt das Unbewußte und Unwillkürliche, überhaupt das psychische Leben, das klarem Bewußtsein, Schließen und Beschließen vorausgeht, zu seinem Rechte. Die Einsicht waltet, daß die einzelnen Individuen nicht in absoluter Isolation existieren, sondern durch den Zusammenhang, innerhalb dessen sie entstanden sind und sich entwickelt haben, das sind, was sie sind. Das Ganze ist hier nicht ein mechanisches Aggregat, sondern eine ursprüngliche Realität, deren Geschichte die eigentliche Geschichte ist.

Die „organische“ Auffassung paßt besser auf das Gemeinschaftsleben in seinen mehr primitiven Formen, während die „mechanische“ Auffassung sich auf Erfahrungen aus späteren sozialen Entwicklungsstufen berufen kann. Wie Sir Henry Maine in einer Reihe bedeutender Darstellungen (zuerst in „Ancient Law“. 1861) gezeigt hat, kann der Unterschied zwischen mehr primitiven und mehr entwickelten Gemeinschaftsformen als ein Unterschied zwischen Zustand (status) und Kontrakt (contractus) bezeichnet werden. Später ist dieser Gegensatz spezieller entwickelt von Spencer, Durkheim und Tönnies. Besonders hat Tönnies („Gemeinschaft und Gesellschaft“. 1887) gezeigt, daß dieser Gegensatz mit dem Gegensatz zwischen dem unwillkürlichen Charakter des Willenslebens auf seinen früheren Stufen, wo es unmittelbar aus der Natur entspringt (als „Wesenswille“), und dem bewußten, durch Wahl

zwischen bestimmten Möglichkeiten bedingten Willen („Willkür") zusammenhängt. Im Gegensatz zum Instinkte und zur unwillkürlichen Hingebung tritt nun Vergleichung und Nachdenken über Zweck und Mittel, wie in der Gemeinschaft Familienverbände von Übereinkunft, Sitte von Gesetzesregeln und Interessenausgleich, und wie Glaube von Wissenschaft abgelöst wird. Es sind zwei soziale Totalitätstypen, die sich auf sonst sehr verschiedenen Kulturstufen wiederholen und einander in rhythmischer Weise ablösen können.

Für beide Typen, die kontraktbestimmte wie die naturbestimmte, gilt es, daß die Individuen immer einem Ganzen angehören, während andererseits das Gemeinschaftsleben in den einzelnen Individuen und durch sie besteht, indem individuelle Initiative oft von entscheidender Bedeutung für soziale Entwickelung wird.

Auch hier gilt es, daß der Totalitätsbegriff nicht zur Erklärung einzelner bestimmter Erscheinungen gebraucht werden kann. Ebensowenig wie die Lebenskraft eine einzelne organische Erscheinung und der Begriff der Seele eine einzelne seelische Erscheinung erklärt, ebensowenig erklärt der Begriff der Gemeinschaft eine einzelne soziale Erscheinung. Auf dem sozialen wie auf dem psychologischen und dem biologischen Gebiete gilt es, das Gesetz, oder richtiger die Gesetze, mittels welcher ein Totalzusammenhang als solcher hervortritt, zu finden. Es gibt eine soziologische Mystik, wie es eine psychologische und eine biologische Mystik gibt. Ich finde z. B. eine solche Mystik in dem Satze Durkheim's, daß ein Faktum nicht sozial ist, weil es bei allen Individuen einer Gemeinschaft gefunden wird, sondern umgekehrt: il se repète chez les individus parce qu'il s'impose à eux[1]). Es ist also in den Teilen, weil es in dem Ganzen ist, nicht umgekehrt. Eine soziale Form muß sich aber entwickelt haben, bevor sie sich den Individuen aufzwingen kann. Und sie entwickelt sich nur durch die beständige Wechselwirkung zwischen den Individuen, eine Wechselwirkung, in welcher die einzelnen Individuen jedes für sich sowohl aktiv als rezeptiv sind. Auf keinem Punkte verschwindet die indivi-

[1]) *Les règles de la méthode sociologique.* p. 14.

duelle Selbständigkeit ganz. Jedes einzelne Individuum ist ja ein kleines Ganzes, wie sowohl die Biologie als die Psychologie lehren. Die Selbständigkeit äußert sich sowohl in der Art und dem Grade der Empfänglichkeit als in Initiativen, die im Verkehr mit anderen Individuen ausgeformt werden können. Im Verlaufe dieses Verkehrs kann der neue Einschuß, der in dem Innern eines einzelnen Individuums seinen Ursprung hat, Änderungen erleiden teils durch unwillkürliche Verschiebungen, teils durch bewußte Zufügungen und Kombinationen und teils durch Begegnung mit Initiativen von anderen Individuen. Grimm lehrte, daß die Volksdichtung aus der Seele des Volkes entsprungen wäre, aber A. W. Schlegel behauptete dieser mystisch-poetischen Auffassung gegenüber, daß sie nur dem Umstande zu verdanken sei, daß wir die Verfasser der einzelnen Gedichte nicht kennen[1]). Und Burckhard hat dies weiter ausgeführt: „Volksepos, Volkslied und Volksmelodie sind scheinbar dispensiert von der Entstehung durch große Individuen; diesen substituiert sich ein ganzes Volk, welches wir uns ad hoc in einem besonderen glücklich-naiven Kulturzustand vorstellen. Allein diese Substitution beruht tatsächlich nur auf der Mangelhaftigkeit der Überlieferung. Der epische Sänger, dessen Namen wir nicht mehr (oder nur als Kollektivum) kennen, ist sehr groß gewesen in dem Augenblick, da er einen Zweig der Sage seines Volkes *zum ersten Male* in dauernde Form faßte; in diesem Augenblicke konzentrierte sich in ihm der Volksgeist magisch . . . sonst hätte das Lied schon keine Dauer[2])." — Alles Neue muß von den einzelnen Individuen stammen, zuletzt von einem einzelnen, in dessen Bewußtsein eine eigentümliche Kristallisation stattgefunden hat. Später wird es eine neue Aufgabe, zu untersuchen, wie die Kristallisation möglich wäre, und hier steht man wieder der Wechselwirkung zwischen den Individuen und zwischen ihnen und den bestehenden Überlieferungen, gegenüber. Es ist Mythologie, wenn die historische Schule (besonders die preußische) die einzelnen

[1]) Vergl. Gooch: *History and Historians of the nineteenth century.* (1913.) p. 37.

[2]) *Weltgeschichtliche Betrachtungen.* S. 224 f.

Individuen nur als sekundär betrachtet. Die neuen Anfänge können, bevor sie zu sozialer Organisation führen, nur in dem Bewußtsein der einzelnen Individuen, soweit es zugänglich ist, studiert werden. Hier können Mutationen von sehr verschiedener Lebensdauer entstehen. Schon in dem Gemüte der Einzelnen besteht hier ein beständiger Kampf zwischen dem Neuen und dem Überlieferten. Solche Prozesse können nicht verstanden werden, wenn man die Gemeinschaft zu einer wirkenden Kraft macht und einem sozialen Vitalismus huldigt.

Ein interessantes Beispiel einer solchen Krisis ist das Verhältnis des schwedischen Historikers und Philosophen Erik Gustaf Geijer zur historisch-romantischen Schule, welcher er mit Begeisterung angehört hatte. Nach seiner eigenen Erklärung war es die Historie selbst, die ihn von der historischen Schule wegführte. Die Historie zeigte ihm die Bedeutung der individuellen Initiative. Er erblickte die Möglichkeit, daß eine Generation oder eine Gruppe von Menschen im Vertrauen auf die Zukunft und ihre Möglichkeiten Erbe und Schuld aufgeben (schwedisch: „göra sig urarfva") könnte. Die Überlieferung wird zur Seite geschoben; es werden neue Bahnen eingeschlagen, und es geschieht anscheinend ein Bruch mit der Kontinuität. Aber jeder solche „Bruch" stellt nur dem Forscher die Aufgabe, einen tiefer liegenden Zusammenhang zu finden als denjenigen, an dem man vorher halt gemacht hatte. Ein Sprung oder ein Bruch bedeutet für die Wissenschaft nur ein neues Problem, ob dieses nun gelöst werden könne oder nicht. Man hat von Alexis de Tocqueville mit Recht gesagt, daß er in seinem Buche „L'ancien Régime et la Révolution" für die Geschichte getan hat, was Lyell für die Geologie tat, als er die Katastrophentheorie umstürzte. Die Revolution kam nun nicht mehr wie ein Wunder, sondern stand als vorbereitet durch die jahrhundertlange Tendenz der absoluten Monarchie, alle Macht auf einem einzelnen Punkte zu konzentrieren. Das revolutionäre Regiment war nur eine Fortsetzung dieser Kon-

[1]) *Samlade Skrifter.* Stockholm VII. (Stockholm 1854.) S. 137. — Vergl. Dr. Hilma Borclius' Abhandlung über Geijer vor dem „Abfall". (Lund 1909.)

zentration, und die Revolution brauchte nur auf diesen einzelnen Punkt einzudringen, um alles zu beherrschen.

Je mehr ein tieferer Zusammenhang gefunden wird, um so schwieriger wird es, die Geschichte in Perioden einzuteilen. Die gewöhnliche Einteilung der Geschichte Europas in Altertum, Mittelalter und Neuzeit soll von den Philologen des siebzehnten Jahrhunderts herrühren, für die die dem Humanismus voranliegenden Jahrhunderte als eine abgeschlossene Periode galten [1]). Für die Forschung einer späteren Zeit konnte das Mittelalter sich in eine Reihe von Renaissancen — vom neunten zu dem fünfzehnten Jahrhunderte — aufzulösen scheinen, und es konnte eine Frage werden, ob wir nicht noch im Mittelalter leben [2]). Ein hervorragender Historiker [3]) hat sogar erklärt, daß er den Gegensatz zwischen der Geschichte des Altertums und der der neueren Zeit nicht anerkenne.

23. Auch nicht auf dem soziologischen Gebiete kann also der Totalitätsbegriff an und für sich zur Erklärung der Erscheinungen gebraucht werden. Die Aufgabe ist auch hier, das Gesetz, das die Erscheinungen verbindet und die Totalität bedingt, zu finden.

Soziologie ist eine historische Wissenschaft. Die Zukunft des Gemeinschaftslebens kennen wir nicht; seinen gegenwärtigen Zustand können wir nicht übersehen; was gegeben ist, das eigentliche Erlebnis, ist die Entwickelung des Gemeinschaftslebens in der Vorzeit. Die Aufgabe der Geschichtsforschung ist Beschreibung und Verständnis von Begebenheiten, Institutionen und Persönlichkeiten. Sie wendet dieselbe Methode wie die Naturwissenschaft an. Das Wirklichkeitskriterium ist dasselbe, dort wie hier. Die Vorzeit ist nicht unmittelbar gegeben; nur Berichte oder Denkmäler liegen vor. Aber der Naturforscher hat ja auch nicht die Natur unmittelbar gegeben, sondern nur Wahrnehmungen von Naturerscheinungen. Wie

[1]) Johannes Steenstrup: *Historie skrivningen.* Köbenhavn 1915. S. 150.

[2]) Fr. Picavet: *Histoire comparée des philosophies médiévales.* (1907.) Chap. 4.

[3]) Freeman: *Methods of Historical Study.* (1886.) p. 20.

der Naturforscher sich durch vergleichende Wahrnehmungen von Naturerscheinungen ein Totalbild eines Naturzusammenhanges bilden soll, so soll sich der Historiker durch Vergleichung von Berichten und Denkmälern eine zusammenhängende Auffassung der Vorzeit bilden. Überall ist der gesetzmäßige Zusammenhang das Kriterium einer Wirklichkeit. Wie Widersprüche zwischen Wahrnehmungen dadurch wegfallen, daß die verschiedenen Wahrnehmungen auf Verschiedenheiten der Gesichtspunkte, der Sinnesorgane oder der Beobachtungsmittel, zurückgeführt werden, so daß es einleuchtet, daß, was aus einem Gesichtspunkte in einer gewissen Weise hervortritt, aus einem anderen Gesichtspunkte in einer anderen Weise hervortreten muß, — ebenso können Widersprüche zwischen verschiedenen Berichten dadurch erklärt werden, daß dieselbe Begebenheit von verschiedenen Berichtern nach ihren Voraussetzungen verschieden aufgefaßt werden mußte. Der englische Historiker Gardiner hat ganz besonders das Vermögen gehabt, die Bedeutung, welche historische Persönlichkeiten in den Augen ihrer Widersacher haben mußten, zu verstehen [1]). Es ist nicht genug, Wahrnehmungen oder Berichte zu korrigieren; es muß auch gezeigt werden, wie die Wahrnehmungen und Berichte, die der Korrektion bedürftig sind, haben entstehen können. Die vollkommene Wahrheit muß beweisen können, wie das, was in einer gewissen Weise für ein Subjekt hervortritt, für ein anderes Subjekt ganz anders hervortreten muß, — wobei der Forscher selbst nicht vergessen darf, daß auch er selbst ein Subjekt ist. Jede Definition der Wahrheit hat nur Bedeutung dadurch, daß sie die Aufgabe stellt, neue Erlebnisse und neue Gesichtspunkte und immer genaueren Zusammenhang nicht nur zwischen den Erlebnissen, sondern auch zwischen den Gesichtspunkten zu finden [2]).

Es besteht in dieser Beziehung nur ein gradueller Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Geschichte, der dadurch bewirkt wird, daß das Wirklichkeitskriterium nicht auf beiden

[1]) Gooch: *History and Historians.* p. 362 f.

[2]) In *Der menschliche Gedanke*, S. 333—336 der deutschen Übersetzung, habe ich versucht, zu zeigen, wie diese Auffassung mit dem Satze, daß die Wahrheit nur eine ist, vereinbar ist.

Gebieten mit gleicher Genauigkeit und Vollständigkeit angewandt werden kann. Dem Geschichtsforscher steht die exakte Methode, die der Naturforscher anwenden kann, nicht zu Gebote. Dies bedingt aber keinen prinzipiellen Unterschied.

Man hat einen prinzipiellen Unterschied zwischen Naturforschung und Geschichtsforschung darin finden wollen, daß jene auf allgemeine Gesetze, diese auf Auffassung und Verständnis individueller Erscheinungen (Begebenheiten, Institutionen, Persönlichkeiten) gerichtet ist. Heinrich Rickert hat in sehr interessanter Weise diesen Unterschied zwischen Geschichte („Kulturwissenschaft") und Naturwissenschaft geltend gemacht. Er erklärt ausdrücklich, daß er dabei das Gewicht auf die Ziele, die sich die verschiedenen Wissenschaften stellen, lege, nicht auf die Mittel, mit welchen sie wirken [1]).

Ist es denn nun das letzte Ziel der Naturwissenschaft, allgemeine Gesetze aufzuzeigen? Das Interesse, allgemeine Gesetze zu finden, hat sich natürlich aus dem Bedürfnisse, so genau als möglich zwischen Wirklichkeit und Einbildung unterscheiden zu können, entwickelt, indem das Wirklichkeitskriterium eben der feste, unbiegsame Zusammenhang verschiedener Erlebnisse ist. Das Auffinden allgemeiner Gesetze ist dann später ein Gegenstand selbständigen Interesses geworden, das bestehen kann, obgleich diese Auffindung keine praktische Bedeutung hat. Der einzelne Forscher kann bei einem Gesetze stehen bleiben und die Aufgabe seines Lebens in der Aufzeigung und Bestätigung dieses Gesetzes finden. Aber je mehr Gesetze gefunden werden, um so mehr entschleiert sich uns eine große Totalität, die wir Natur nennen, und in welcher eben das Zusammenspiel der einzelnen Gesetze den Totalitätscharakter bedingt. Die Natur, in dieser Bedeutung des Wortes, ist ein Unikum. Das Dasein ist nur eines und ist ein individuelles Ganzes, indem die Individualität, nach der Definition Leibniz', in einem Gesetze der Kontinuität durch die Reihe der Variationen besteht. Wenn Rickert sagt, daß das Einzelne und Individuelle den Naturforscher nur insoweit interessiert, als es

[1]) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*[2]. S. 302.

dazu beitragen kann, die materielle Welt als Ganzes zu verstehen (S. 60), dann räumt er ja selbst ein, daß Gesetze zuletzt dazu dienen sollen, die große Individualität, die wir die Natur nennen, zu verstehen: totam Naturam unum esse Individuum (Spinoza: *Ethica.* II. Lemma 7). Die Naturforschung studiert also den Charakter oder die Biographie der Natur. Die Geschichtsforschung studiert die Biographie der Menschheit, besonders der europäischen Menschheit. Eine höhere Aufgabe, die aber vielleicht über das Gebiet der Erkenntnis hinaus liegt, wäre die, diese beiden Biographien zu einer einzigen zusammenzuarbeiten. Wie es sich nun damit auch verhalte, — wenn man überhaupt von einem letzten Ziele der Wissenschaft reden will, dann gehört dieses Ziel unter den Begriff der Totalität, nicht unter den abstrakten Begriff des Allgemeinen.

Rickert wird hierzu sagen, daß er an die einzelnen, beschränkten Individuen denkt. Die Geschichte suche einzelne Begebenheiten oder Persönlichkeiten, die allein stehen und nicht wiederkommen, zu charakterisieren; sie habe mit dem „Einmaligen" zu tun. Die Naturwissenschaft suche dagegen in ihren Zahlen und Formeln die Verhältnisse, die sich immer wiederholen, zu bestimmen. Die einzelnen, individuellen Erscheinungen sind für den Naturforscher nur Beispiele (S. 354 f.). Hiergegen habe ich in einer Kritik einer Abhandlung Rickerts behauptet, daß auch nicht in der materiellen Natur absolute Wiederholung herrsche, was einleuchte, wenn man die einzelnen Erscheinungen genau analysiere; „das Einmalige" herrsche in der Natur wie in der Geschichte. In der neuen Ausgabe seines Hauptwerkes (1913) gesteht Rickert in seiner Antwort auf meine Bemerkung: „Es findet in der Natur wie in der Geschichte jede Begebenheit nur einmal statt, und es gibt in Wirklichkeit keine Wiederholungen" (S. 468). In meinen Augen ist damit der prinzipielle Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und Geschichte weggefallen. Das Ziel muß ja sein, die Erlebnisse zu verstehen, und wenn diese „einmalig" sind, muß Erkenntnis des Individuellen das Ziel jeder Wissenschaft sein. Es wird

[1]) *Göttinger gelehrte Anzeigen.* 1906. Vergl. *Der menschliche Gedanke.* S. 234 f., 245—247 der deutschen Übersetzung.

dann, wenn die allgemeinen Gesetze gefunden sind, die Aufgabe übrig bleiben, die Erklärung dessen, das sich nicht wiederholt, zu geben. „Das Einmalige" stellt immer ein Problem dar, ob dieses nun gelöst werden könne oder nicht. Es zeigt sich auch, daß die Naturwissenschaft sich die Aufgabe stellt, spezielle Entwickelungsprozesse (von Sternsystemen, Himmelskörpern, Bergen, Flüssen, Organismen, Arten) aufzuzeigen und zu erklären, und es ist ein verzweifelter Ausweg, den Rickert ergreift, wenn er (S. 454) erklärt, daß die Entwickelungslehre zu der Geschichtswissenschaft, nicht zu der Naturwissenschaft gehöre. Die verschiedenen Entwickelungshypothesen sind eben Versuche, das Entstehen und Bestehen eines individuellen Ganzen mittels naturwissenschaftlicher Gesetze zu verstehen. Eine analoge Aufgabe stellt sich der Historiker, wenn er die Bedingungen des Eintretens einer historischen Begebenheit untersucht [1]).

Georg Simmel, den Rickert (S. 269) als seinen Vorgänger betrachtet, behauptet doch eben, daß der Totalzusammenhang, der historisches Verständnis bedingt, über dem Gegensatze des Allgemeinen und des Individuellen, den man bisher als ein unüberwindliches Entweder — Oder betrachtet habe, stehe [2]). Der Standpunkt Simmel's würde mehr zu seinem Rechte gekommen sein, wenn er innerhalb des Individuellen zwischen dem Typischen (der Charakteristik) und dem Konkreten (den einzelnen Äußerungen und Situationen) gesondert hätte.

Das Ziel der Wissenschaft ist weder das Allgemeine noch das Individuelle, sondern das Verständnis der Wirklichkeit, die

---

[1]) Während Rickert die Entwickelungslehre zur Geschichte rechnet, rechnet er die Soziologie zur Naturwissenschaft (S. 661). Soziologie ist aber, wie Tönnies (*Soziologie und Geschichte.* Die Geisteswissenschaften. 1. Jahrgang) zeigt, eine vergleichende Geschichtsforschung. Als ein Resultat solcher Forschung ist Tönnies' Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft* aufzufassen. Es behauptet einen typischen Gegensatz, kein allgemeines Gesetz (wie Rickert meint. S. 469).

[2]) Georg Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie.* Eine erkenntnistheoretische Studie. 2. Auflage. (1905.) S. 34.

immer individuell ist, mit Hilfe der allgemeinen Gesetze, — dieser Gesetze, die ja schon die Grenze zwischen Wirklichkeit und Traum festsetzen und zugleich die einzige Möglichkeit, unsere Träume selbst zu verstehen, bedingen. Unsere vollkommensten Gedanken sind weder Allgemeinbegriffe oder konkrete Individualbegriffe, sondern typische Individualbegriffe.

V.

Totalität und Wert.

24. Es gibt in unserer Zeit eine philosophische Richtung, nach welcher die ganze Philosophie eine Wertlehre ist. Das Arbeitsgebiet der Philosophie besteht dann aus den Wertproblemen, den Fragen nach dem Wahren, nach dem Schönen, nach dem Guten und nach dem Heiligen. Diese Philosophie geht von der Tatsache aus, daß die genannten Ideen Gültigkeit beanspruchen, und ihre Aufgabe ist dann, zu untersuchen, worin diese Gültigkeit besteht, und wieweit sie begründet werden kann. Schon die bloße Konstatierung einer Tatsache beruht auf einer Wertung, nämlich auf der Voraussetzung des Wertes der Wahrheit. Die Wahrheit ist selbst ein Wert, der Anerkennung heischt. Das theoretische Denken, das nach Erkenntnis strebt, ist nur ein spezieller Fall des Strebens nach Verwirklichung von Werten. Wird die Gültigkeit des Wahrheitswertes verworfen, ist kein Urteil möglich. Auch in der Wissenschaft dreht es sich also nicht nur um Gedanken und Vorstellungen, sondern um Werte und Wertungen.

Diese Auffassung ist mit größter Ausführlichkeit und Energie von Heinrich Rickert in der schon erwähnten Schrift von den Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung geltend gemacht. (Siehe besonders S. 587—613.) Ich bin damit einverstanden, daß der Wertgesichtspunkt kein ganz neuer Gesichtspunkt ist, der erst in Ökonomie und Ästhetik, in Ethik und Religionsphilosophie auftauchen sollte; er wirkt von Anfang an und ohne Unterbrechung, in allen Gedanken wie in allen Wünschen. In meiner Darstellung des menschlichen Gedankenlebens konstatiere ich zuerst, daß die drei Elemente: Erlebnis — Nachdenken — Wert sich in jedem Gedankenakte kundgeben; dann betrachte ich ein intellektuelles Interesse, eine Anerkennung des Wertes der Wahrheit als die beständige Voraussetzung und untersuche endlich die Gedanken-

formen, die nach dieser Voraussetzung angewandt werden müssen. Diese Untersuchung stößt aber dann auf ihrem Wege auf den Wertbegriff, nicht nur, wie bisher, weil er die beständige Voraussetzung ist, sondern auch, weil es andere Werte als die intellektuellen gibt. Daher muß der Wertbegriff im allgemeinen als ein Grundbegriff, eine Kategorie, erörtert werden. Die Frage ist, ob die Wertqualität Gegenstand einer rationellen Behandlung werden kann, wie es sich bei der Sinnesqualität (vergl. § 4) und der Existenzqualität (§ 5 am Ende) als möglich erwiesen hat [1]).

Wie bei allen Qualitäten beginnen wir anscheinend rein subjektiv. Werturteile entspringen aus Lust und aus Unlust, aus Befriedigung und aus Mangel. Lust und Unlust sind aber Symptome eines Dranges, einer Bewegung oder einer Tendenz in einer gewissen Richtung, und sie entstehen, wenn die Tendenz entweder begünstigt wird, so daß sie mit voller Kraft fortgesetzt werden kann, oder gehemmt und zurückgedrängt wird. Wir begegnen hier wieder dem Begriffe der Richtung. Alles, was wir wahrnehmen, ist in Bewegung nach einer gewissen Richtung. Wenn man aber von Werten spricht, wird immer eine Totalität mit der Tendenz, sich der Umwelt gegenüber zu behaupten, vorausgesetzt, und es kommt dann darauf an, ob diese Tendenz gefördert oder gehemmt wird. In strengster Bedeutung kann man nur von dem Standpunkte persönlicher Wesen aus von Werten sprechen, weil nur da die Tendenz und ihr Verhältnis zu den Bedingungen bemerkt und gefühlt werden kann. Nur auf dem Wege der Analogie wird der Wertbegriff auf andere Totalitäten (Gemeinschaften, Organismen, unorganische Ganzen) überführt; es ist ja schon Analogie, wenn ein persönliches Wesen dasjenige zu fühlen versucht, was für andere persönliche Wesen Wert haben kann. Eine Tendenz, die empfunden wird, nennen wir einen Drang. Zwischen den Begriffen Drang und Wert besteht also ein inneres Verhältnis. Wenn die Richtung des Dranges Gegenstand des Bewußtseins wird, wird der Drang zum Trieb [2]).

---

[1]) *Der menschliche Gedanke.* S. 260—264 der deutschen Übersetzung.

[2]) Über den Unterschied von „Drang“ und „Trieb“ vergl. meine

Eine objektive Wertlehre wird dadurch möglich, daß Drang und Wert mit dem Bestehen eines persönlichen Wesens als Ganzem zusammenhängen und mit den Bedingungen dieses Bestehens variieren. Eine Untersuchung dieser Bedingungen beleuchtet das Entstehen und Bestehen der Werte und ermöglicht die Unterscheidung von echten und unechten Werten, von begründetem und unbegründetem Drange, indem entschieden werden kann, ob der Drang, der gefühlt wird, und die Wertung, zu der er führt, den wirklich gegebenen oder möglichen Lebensbedingungen entspreche.

Die Wertbegriffe können nach verschiedenen Gesichtspunkten eingeteilt werden. In formeller Rücksicht können elementare (empfindungsbestimmte) und ideelle (vorstellungsbestimmte) Werte unterschieden werden, ferner: unmittelbare und mittelbare Werte (Zwecke und Mittel), potentielle und aktuelle Werte. In realer Rücksicht können, wenn der Inhalt zugrunde gelegt wird, biologische, intellektuelle, ästhetische, ethische und religiöse Werte unterschieden werden, und wenn der Umfang zugrunde gelegt wird, individuelle, soziale und kosmische Werte. Ob eine rationale Wertlehre für alle diese Werte durchgeführt werden kann, ist eine Sache für sich, die unter dem Wertungsprobleme (dem ethisch-religiösen Probleme) gehört. Wir können uns hier an den realen Werten nach dem

---

Psychologie (VI B, 2 c; C, 1. VII B, 1 a). — Hobbes und Spinoza haben zuerst diesen Unterschied bestimmt gemacht. Besonders hat Hobbes den „Drang“ mit einer beginnenden Bewegung in einer bestimmten Richtung in Verbindung gesetzt. Er ist hier von einer Analogie mit dem Kraftbegriffe Galilei's (momento, impeto) geleitet. Vergl. *Elements of Law* I, 7, 2 (endeavour: internal beginning of animal motion). *De Corpore* XXV, 12 (die Tendenz, conatus, zu ungehemmtem motus vitalis wird, wenn Erfahrung und Erinnerung möglich sind, zum Drang, appetitus). Eine rein physische Definition des conatus (als motus per spatium et tempus minus quam datur) gibt *De Corpore* XV, 2. — Spinoza unterscheidet (*Ethica* III, 6–9) Tendenz (conatus) zur Selbsterhaltung, Drang (appetitus) und Trieb (cupiditas), welch letzterer eine Vorstellung des Zieles voraussetzt. In neuerer Literatur findet sich derselbe Sprachgebrauch bei Stout (impulse – desire) und bei Fouillée (appétit — désir). — Das deutsche „Trieb“ bedeutet oft beides, was für Klarheit nicht vorteilhaft ist.

Inhaltsgesichtspunkte halten, um den Zusammenhang zwischen dem Wertbegriffe und dem Totalitätsbegriffe zu beleuchten.

25. Daß die verschiedenen realen Werte, vom Umfangsgesichtspunkte aus gesehen, gewisse Totalitäten mit Tendenzen der Selbsterhaltung voraussetzen, ist leicht zu sehen. Jedes Individuum, jede soziale Gruppe und jedes Volk schätzt die Verhältnisse in und außer sich danach, ob Bedingungen (die wirklichen oder die vermuteten) ihres Bestehens da sind oder nicht. Aber auch vom Inhaltsgesichtspunkte aus kann dasselbe gezeigt werden. Das ökonomische Leben, das intellektuelle Leben, das ästhetische Leben, das ethische und das religiöse Leben — sind ebenso viele Totalitäten von Gedanken und Bestrebungen, jede mit einer Tendenz, sich in sich selbst abzuschließen, und jede für sich durch einen herrschenden Zweck, mit welchem das betreffende Lebensgebiet steht oder fällt, bestimmt.

a) Der Kampf um die Erhaltung des physischen Lebens kann die ökonomischen (biologischen) Interessen als die einzigen bestehen lassen. Es ist hier eine Seite des Lebens, die ihre eigenen Gesetze hat und sich kraft dessen als ein Ganzes abgrenzt, auch wenn dieses Ganze wieder als Teil in eine umfassendere Lebenstotalität eintritt. Es liegt hier auch eine eigene Wissenschaft mit besonderen Gesichtspunkten und Methoden vor. (Siehe Näheres meine Ethik III, 14.)

b) Daß die Wissenschaft ein Beispiel einer Totalitätsbildung ist, haben frühere Abschnitte dieser Abhandlung darzulegen versucht. Die wissenschaftliche Arbeit geht darauf aus, eine Gedankenwelt aufzubauen, innerhalb welcher jedes Erlebnis seine Stelle finden kann. Intellektuellen Wert hat alles, was dieser Arbeit frommt und in der Richtung ihres Zieles führt.

c) Ästhetischen Wert hat ein Erlebnis dadurch, daß es als ein charakteristisches Ganzes hervortritt und sich als solches für das unmittelbare Anschauen, von intellektuellem und praktischem Interesse ganz abgesehen, geltend machen kann. Weil die Wirklichkeit nicht immer charakteristische, vollständig individualisierte Erlebnisse darbietet, kann die Phantasie die Abrundung geben, ohne welche eine Totalität nicht entsteht. Dieses kann besonders da studiert werden, wo wir die Erlebnisse (die

„Motive“) im voraus kennen und mit dem, was der Dichter oder der Künstler durch seine Arbeit hinzufügt, vergleichen können. Beispiele hiervon haben wir in dem Verhältnisse der griechischen Tragiker zur Sagengeschichte und im Verhältnisse Shakespeare's zu seinen Vorgängern. Das Ziel ist, das Bild eines eigentümlichen, individuellen Ganzen zu formen. In angewandter Kunst ist der Schönheitseindruck durch das Verhältnis zwischen der Kontur des Gegenstandes und der Kontur des Ornaments (zwischen „Konturlinie“ und „Ornamentlinie“) bedingt. Wenn Schönheit erreicht werden soll, müssen sie entweder zusammenfallen, oder ihre Schnittpunkte liegen einfach rhythmisch; — dieses ist aber eben die Bedingung des Entstehens eines Totalitätsgepräges. Ebenso ist das einfach Rhythmische im Verse, im Gegensatz zur Prosa, die Ursache einer größeren Totalwirkung, und hierin muß der Grund des größeren ästhetischen Wertes, den der Vers in seiner Begrenzung haben kann, liegen [1]).

In philosophischen Systemen herrscht oft ein ästhetisches Bedürfnis nach harmonischem oder rhythmischem Zusammenhang, ein Bedürfnis, das natürlich aus dem theoretischen Bedürfnisse, einen Zusammenhang in allem, auch dem am meisten Widerstreitenden, aufzuweisen, hervorgeht. Neulich hat Mark Baldwin (Genetic Theory of Reality. 1915) behauptet, daß eine Weltanschauung, die aller Relativität entgehen oder über sie hinausführen will, einen ästhetischen oder künstlerischen Charakter haben muß; sie muß „Pankalismus“ werden. Sonst habe sie einen rein formalen Charakter wie in den Systemen, in welchen das Verhältnis zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, Identität und Verschiedenheit die Hauptrolle spielt. Der Gedankengang Baldwin's erinnert an Schelling's „System des transzendentalen Idealismus“ (1800), in welchem künstlerisches Anschauen als einzige Möglichkeit proklamiert wird, über die Gegensätze des Lebens hinauszukommen [2]).

d) Alle ethische Wertung ist bedingt durch das Interesse

---

[1]) Diese Beobachtungen verdanke ich einem jungen Freunde der sich besonders mit Ornamentik beschäftigt hat.

[2]) Vergl. *Geschichte der neueren Philosophie.* II. S. 181 der deutschen Übersetzung.

für ein Ganzes, dessen Bestehen und dessen Entfaltung behauptet und gefördert werden soll. Hier macht sich der Gesichtspunkt des Umfangs deutlich bemerkbar, indem der Streit ethischer Systeme dadurch bewirkt wird, daß Totalitäten von verschiedenem Umfange zugrunde liegen. Es kann das Bestehen eines einzelnen Individuums, oder einer Familie, oder eines Staates, oder des Menschengeschlechtes sein, das die Wertung im einzelnen bedingt. Im dritten Kapitel meiner „Ethik" habe ich diese Gegensätze und ihre Bedeutung für den wissenschaftlichen Charakter der Ethik untersucht.

Man meint bisweilen, daß eine Wertung objektiv wird bloß dadurch, daß sie nicht individuell, sondern sozial ist. Daraus folgt die häufige Behauptung, daß eine wissenschaftliche Ethik notwendig eine Gemeinschaftsethik sein muß. Heinrich Maier[1]) will die Möglichkeit objektiver Wertung auf solche Fälle beschränken, in welchen eine Relation zum Menschen als genus zugrunde liegt. An und für sich kann aber eine Wertung von dem Gesichtspunkte einer begrenzteren Totalität aus ebenso konsequent und ebenso objektiv begründet sein wie eine Wertung von der am meisten umfassenden Totalität aus. Der Egoist kann z. B. volles objektives Recht darin haben, daß diese oder jene Handlung eine notwendige Bedingung der Erreichung seines Zweckes ist. Es findet sich in jedem ethischen Urteile eine Voraussetzung, die durch das Verhältnis zu der bestimmten Totalität, deren Entstehung und Entwickelung es gilt, bedingt ist. Und in dieser Voraussetzung steckt eben das Problem; denn es ist keine logische Notwendigkeit, daß eine gewisse bestimmte Totalität die Wertung bestimmen soll.

Eine vergleichende Ethik untersucht, wieweit die von verschiedenen Totalitäten aus angestellten Wertungen zu Resultaten, die — von der Begründung abgesehen — vereinbar sind, führen. Eine solche vergleichende Untersuchung zeigt, daß gewisse ethische Kategorien auf allen ethischen Standpunkten angewandt werden, nur daß ihre Stelle verschieden ist. Solche Begriffe sind Pflicht, Tugend, Gut und Recht. Sie drücken alle eine Beziehung einer einzelnen Handlung zu der Totalität, von welcher aus sie ge-

[1]) *Psychologie des emotionalen Denkens.* S. 652—673.

wertet wird, aus. In der Pflicht wird ausgedrückt, daß das Bedürfnis des Ganzen die Handlung bestimmt; in der Tugend, daß die Handlung aus einem unmittelbaren Einheitsgefühl der Totalität gegenüber entspringt; ein Gut ist alles, was der Totalität dient; ein Recht bedeutet, daß die Handlung zwar durch das Bedürfnis des Ganzen nicht bedingt ist, aber auch nicht dagegen streitet [1]).

e) Die Religionsphilosophie führt zu einer entsprechenden Auffassung. Alle Religion wird von einem Bedürfnisse bedingt und getragen, die beständige Möglichkeit festzuhalten, daß die Totalität, an die der Mensch sich geknüpft findet, oder die er selbst zu sein glaubt, bestehe und sich entwickele. Dies ist die Bedeutung des Satzes, daß Religion ein Glaube an das Bestehen des Wertes ist. Immer ist es ein Reich, ein größeres oder ein kleineres, das der Mensch in seiner Religion behauptet [2]).

26. Überall, wo Erlebnisse ein Totalitätsgepräge darbieten, können wir ein Interesse, wenigstens ein intellektuelles Interesse, daran haben, ihren Ursprung und die Bedingungen ihres Bestehens und ihrer Entwickelung zu untersuchen. Es kann oft schwierig sein, das rein intellektuelle Interesse von anderen Interessen abzugrenzen. Ästhetisch können wir uns in Naturgegenstände oder in historische Persönlichkeiten und Begebenheiten, die für uns kein praktisches Interesse haben, „einfühlen" oder „einleben". Und weil aller Wert an ein Ganzes geknüpft ist, wird es natürlich geschehen können, daß das eine oder das andere Ganze uns ein Wertzentrum wird, indem es auf dem Wege der Analogie einen Schimmer bekommt von dem Interesse für dasjenige Ganze, das wir selbst sind, oder dem wir gehören.

In den modernen Entwickelungstheorien, wie sie in den letzten Jahrhunderten hervorgetreten sind, macht sich dieser Gesichtspunkt deutlich geltend. Und weil die Stellung des Menschen in der Welt durch das Sckicksal des organischen

[1]) Vergl. *Der menschliche Gedanke.* S. 384—397 der deutschen Ausgabe.

[2]) Vergl., außer meiner *Religionsphilosophie, Der menschliche Gedanke.* S. 412 der deutschen Ausgabe.

Lebens, der Erde und des Sonnensystems bestimmt wird, ist es keine bloße Analogie, die das Interesse für biologische, geologische und astronomische Entwickelung bedingt. Kein solches Interesse knüpft sich aber an die Geschichte eines einzelnen Sternes oder an die Geologie einer einzelnen Gegend, wenn wir nicht selbst innerhalb ihrer Grenzen wohnen. Ähnlich verhält es sich mit dem Interesse für andere Zeiten und Völker und für Persönlichkeiten, die unter ganz anderen Verhältnissen als den unsrigen gelebt haben. Rickert hat hier den interessanten Begriff „historisches Zentrum" aufgestellt, einen Begriff, der gewissermaßen auf dem Übergange zwischen dem rein theoretischen Totalitätsbegriffe und dem Wertbegriffe steht. Die Geschichtsforschung wählt solche Gegenstände, die den Charakter der Totalität haben, indem sie sowohl eine Sammlungsstelle als ein Ausgangspunkt für große Reihen von Begebenheiten sind. Eine solche Totalität — sei es nun eine Persönlichkeit, eine Institution, eine Nation, eine Kultur — steht als wertvoll im Lichte von allem, was in ihr gesammelt und abgeschlossen ist, und von allem, was aus ihr entspringt, auch wenn sie nicht — weder in ihren Ursachen, noch in ihren Wirkungen — praktischen Einfluß auf die Totalität, die der Historiker selbst ist, oder in der er lebt, hat. Der Historiker muß sich in das, was für ein gewisses Ganzes Wert hat, hineinleben können; dadurch wird für ihn das Verhältnis zwischen den einzelnen Teilen seiner Darstellung bestimmt. Der Historiker als solcher gibt keine eigentliche Wertung; aber seiner Betrachtung liegt eine Beziehung auf Werte, die nicht notwendig seine eigenen sind, sondern in die er sich hineingelebt hat, zugrunde[2]).

Wenn diese Beziehung auf Werte ganz fehlt, hört das historische Interesse auf, und wir kommen dann zu dem, was ein anderer scharfsinniger Geschichtsphilosoph, Georg Simmel,

---

[1]) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*[2]. S. 325–329.

[2]) In meiner *Ethik* (VIII, 6) habe ich den Begriff „ethische Zentralstelle" aufgestellt und seine Bedeutung für das Persönlichkeitsprinzip entwickelt. Rickert's „historisches Zentrum" ist ein analoger Begriff und von großem Interesse für das Verhältnis zwischen Ethik und Geschichte.

„die Schwelle des historischen Bewußtseins" genannt hat [1]). Diese Schwelle kann sich natürlich heben oder senken, wie Herbart's und Fechner's psychologische Schwelle, je nachdem das historische Material es möglich macht, Totalitätsgesichtspunkte anzulegen oder nicht.

Ein dritter historischer Begriff hängt mit den zwei genannten Begriffen genau zusammen, nämlich der Begriff der historischen Größe, die nicht mit moralischer Größe zusammenfällt. Historische Größe ist bedingt durch den Umfang und die Wirkungssphäre der Kräfte, die bei dem Werden einer neuen nationalen oder kulturellen Totalität wirksam sind. So gewaltsam und selbstisch eine historische Persönlichkeit auch sein mag, bei wirklicher Größe wird doch, was Burckhardt „eine geheimnisvolle Koinzidenz des Egoismus des Individuums mit dem, was man den gemeinen Nutzen oder die Größe, den Ruhm der Gesamtheit nennt", genannt hat, zugegen sein. Alexander machte nicht seine Eroberungen und stiftete nicht sein Weltreich um der Humanität und der Kultur willen, aber seine Tat führte doch über die Grenzen, die in diesen Beziehungen durch die Nationalitätsverschiedenheiten gezogen waren, hinaus. Große Männer sind nach Burckhardt notwendig, „damit die weltgeschichtliche Bewegung sich periodisch und ruckweise frei mache von bloßen abgestorbenen Lebensformen und von reflektierendem Geschwätz" [2]).

Die verschiedenen historischen Schulen werden oft darüber uneinig sein, wo die historischen Zentra liegen, wo die historische Schwelle zu setzen sei, und ob der Begriff historischer Größe in dem einzelnen Falle angewandt werden solle. Es kann eine Tendenz geben, mit den Besiegten oder mit den Siegern zu halten; das Gewicht kann auf den Staat oder auf die Kultur gelegt werden, auf Organisation durch Macht oder auf die spontan wirkenden Kräfte. Bei allen diesen Gegensätzen wird es sich immer zeigen, daß das Verhältnis zwischen Totalitäten und den Bedingungen ihres Bestehens den verschiedenen Ge-

[1]) *Probleme der Geschichtsphilosophie*[2]. S. 131.

[2]) *Weltgeschichtliche Betrachtungen.* S. 245, 252. — Vergl. die geistvolle Entwickelung Hegel's über „die List der Weltvernunft" in der Einleitung zu seiner „Philosophie der Geschichte".

sichtspunkten zugrunde liegen. Und auf dem Wege der Analogie werden diese Gegensätze zuletzt, aber auch nur zuletzt, zu Gegensätzen zwischen ethischen Standpunkten zurückgeführt werden können.

27. Durch den Totalitätsbegriff zeigt sich der Wertbegriff in seinem Zusammenhang mit Naturwissenschaft und Geschichtsforschung. Denn gäbe es im Dasein, so wie dieses nun einmal beschaffen ist, keine Möglichkeit für das Entstehen von Totalitäten — wären also alle Kausalreihen divergierend oder parallel —, dann wäre der Wertbegriff überhaupt nicht entstanden. Es ist ein Beitrag zur Charakteristik des Daseins, daß Totalitäten in ihr entstehen und bestehen können.

Auf welchem Wege die Totalitäten, die von dem Wertbegriffe vorausgesetzt werden, entstanden sind, braucht nicht für den Wert selbst entscheidend zu sein. Wert ist eine Tatsache, die durch ihre Entstehungsweise nicht aufgehoben wird, ebensowenig wie der Wert eines Menschen durch die schlechten Handlungen seiner Vorfahren verringert wird. Selbst ein so vorurteilsfreier Mann wie Guyan meinte doch, daß ein Wertvolles nicht aus etwas, das keinen oder gar einen negativen Wert hatte, entstehen könnte. Es ist ein theologischer Gedankengang, der sich hier offenbart, und der konsequent dazu führen müßte, im Namen des Wertes alles Forschen nach dem Entstehen von Werten zu verbieten, wie Lohengrin Elsa verbietet, ihn zu befragen, „woher er kam der Fahrt, und wie sein Nam' und Art". Es ist aber nicht leicht, den Drang zum Fragen und Forschen zu hemmen, den Drang, den Wagner „Wissens Sorge" nennt. Es ist kein Grund zum Bedenken da. Werte entstehen nach den großen Gesetzen, die unter gewissen Bedingungen das Entstehen von Totalitäten möglich machen, und eben dadurch hängt, wie schon bemerkt, der Wertbegriff mit der wissenschaftlichen Erkenntnis zusammen und kann selbst der Inhalt einer Wissenschaft werden.

Die Welt der Wirklichkeit ist aber mehr umfassend als die Welt des Wertes. Hier können Erfahrungen gemacht werden, durch welche ein Gefühl des Humors der Welt gegenüber hervorgerufen werden kann, teils weil Werte oft auf Wegen, denen

wir an und für sich keinen Wert beilegen können, verwirklicht werden können, teils weil die Welt des Wertes wie eine Oase in einer großen Wüste steht[1]). Selbst wenn man sich überhaupt ein wertvolles Ziel der unübersehbaren Kausalreihen der Wirklichkeit denken könnte, würden wir doch dieses Ziel nicht erkennen können, und wir müßten uns in unserer Wertung des Daseins an den Teilen und Strecken halten, die wir überschauen können. Der Glaube, daß alles in der Natur und in der Geschichte in der Richtung nach einer Vollendung, einer Harmonisierung, einer Verwirklichung aller Ideale führt, hat seinen Ursprung in chiliastischen Erwartungen und in optimistischen Postulaten. Eine solche naive Teleologie hat keinen festen Grund unter den Füßen. Hält man sich an die Erfahrung, muß man eher Burckhardt recht darin geben, daß in der Geschichte wie in der Natur ungeheure Veranstaltungen und ein unverhältnismäßiger Lärm, mit kleinen Resultaten am Schlusse, angewandt werden. Verschwendung herrscht in der Geschichte wie in der Natur. Aber die Anerkennung des Wertbegriffes als Kategorie hat auch keine teleologischen Betrachtungen als ihre Konsequenzen. Ebensowenig wie irgendeine andere Kategorie kann der Wertbegriff als einziger Grundbegriff gebraucht werden, so daß alle anderen Gedankenformen aus ihm in ihrer relativen Berechtigung abgeleitet werden könnten. Es ist sogar die konkreteste und komplexeste aller unserer Kategorien, setzt die anderen voraus, ohne von ihnen vorausgesetzt zu werden.

Der Gegensatz zwischen menschlichen Werten und der Welt der Wirklichkeit kam durch das neue Weltbild, zu welchem Kopernikus den Grund legte, zum klaren Bewußtsein. Das Leben ist verschwindend der Erdmasse gegenüber, die Erde der Sternwelt gegenüber. Selbst wenn das Leben über die Materie siegte, so daß der „élan de vie", von dem ein geistreicher Philosoph spricht, immer gegen die Tendenz zur Verteilung und zum Gleichgewicht standhalten könnte, würden die Disharmonien immer wieder innerhalb der Welt des Lebens anfangen, indem die eine Lebenstotalität auf Kosten der anderen,

[1]) Vergl. mein Buch *Der große Humor*. § 18.

wie der Wolf dem Lamme gegenüber, lebt. Wenn jede Lebenstotalität einen Naturzweck bezeichnen sollte, gäbe es Streit in der Welt der Werte. Wenn man statt von Teleologie von Orthogenesis (§ 20) spricht, dann lehrt die Erfahrung, daß die Entwickelung nicht immer zu lebenskräftigen und reich ausgestatteten Formen führt.

Ja, könnte man zeigen, daß alle Konflikte zwischen Totalitäten, oder zwischen Totalitäten und Elementen, fruchtbar wären, zu weiterer Entwickelung führten, dann könnte der Wertbegriff eine abschließende Stellung in unserer Gedankenwelt einnehmen. Hatte aber Goethe nicht recht gegen Hegel, wenn er behauptete, daß es eine absolute Tragik gäbe, — nicht nur Konflikte, durch welche Wahrheit und Recht mit neuer Klarheit hervorträten?

Unsere Welt- und Lebensanschauung muß, wenn sie den Zusammenhang mit rationellem Denken behaupten will, andere Wege als den der Teleologie wandern. Ob es solche gebe, kann die Kategorienlehre für sich allein nicht entscheiden.

VI.

Totalität als Grenzbegriff.

28. Das Wort „Grenzbegriff“ ist von Kant gebraucht, um einen Begriff zu bezeichnen, zu dem wir notwendig kommen, den wir aber nicht vollziehen, dem wir keinen positiveren Gehalt geben können. Einen solchen Begriff fand Kant im Begriffe „Ding an sich“. Unter den Voraussetzungen unserer Erkenntnis gibt es notwendig einen subjektiven Faktor, der sich in den Grundformen unseres Denkens äußert; daher können wir das Dasein, wie es in sich selbst ist, nicht erkennen, und doch müssen wir, meint Kant, notwendig annehmen, daß das Dasein eine Beschaffenheit hat, von der Weise, in welcher wir es auffassen, ganz abgesehen. Diese Behauptung war, wie bekannt, ein Stein des Anstoßes für die nächsten Nachfolger Kants. Es wäre ja auch merkwürdig, wenn die Erkenntnis selbst in ihrem logischen Fortschreiten zu einem Punkte führen sollte, wo sie nicht mehr gelten könnte. Einen solchen Punkt fand Kant in der Frage nach der Ursache der Erlebnisse (des „Stoffes“), bei deren Bearbeitung der menschliche Gedanke seine Formen und Voraussetzungen gebraucht. Aber — eben nach Kants eigener Philosophie kann eine solche Frage gar nicht gestellt werden! Denn nach der „Kritik der reinen Vernunft“ hat der Gedanke keine andere Aufgabe als die, Erlebnisse zu bearbeiten und das eine Erlebnis durch das andere zu erklären. Wo kein Erlebnis vorliegt, kann es nur formale Wissenschaft (Logik und Mathematik) geben, die von allen speziellen Erlebnissen absieht und die reinen Formen der Erkenntnis untersucht. In realer Wissenschaft (Naturwissenschaft, Psychologie und Geschichte) werden die Erlebnisse in solcher Weise bearbeitet, daß der rationelle Zusammenhang, den Kant „Erfahrung“ nennt, möglich wird. Weder formale noch reale Wissenschaft stößt auf „das Ding an sich“, jene, weil sie überhaupt kein „Ding“ voraussetzt, diese, weil sie immer „Dinge“ als *gegebene,* als Erlebnisse, voraussetzt.

Kant hat aber einen anderen Grenzbegriff außer dem „Dinge an sich", und das ist der Begriff absoluter Totalität. Dieser Begriff bezeichnet etwas, das kein Erlebnis sein kann, weil jedes Erlebnis begrenzt ist; jede gegebene Totalität steht einer Umwelt, mit der sie in Wechselwirkung tritt, gegenüber. Der Begriff absoluter Totalität hat nach Kant die Bedeutung, über jede Grenze, an der man geneigt wäre, haltzumachen, hinaus zu zeigen, — neue Aufgaben zu stellen, wenn die Arbeit mit den bisher vorliegenden Erlebnissen vollendet zu sein scheint. Auch zu diesem Begriffe kommen wir nach Kant notwendig, weil die Synthese die Grundform unseres Gedankens ist und immer das bisher Zusammengefaßte mit neuen Elementen sammengefaßt haben will.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich nun, daß die Grenze, die im Begriffe absoluter Totalität (in dem, was Kant „Idee" nennt) liegt, mit der Grenze zusammenfällt, die der Begriff „Ding an sich" angeben sollte. Wo Kant den dogmatischen Begriff der „Welt" als gegebenes absolutes Ganzes kritisiert, sagt er: „Im empirischen Regressus kann keine Erfahrung einer absoluten Grenze . . . angetroffen werden. Der Grund davon aber ist, daß eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erscheinungen durch Nichts . . . in sich enthalten müßte, welches unmöglich ist." [1]) Diese Bemerkung trifft „das Ding an sich selbst" (das nimmer Erscheinung werden kann) sowohl als die absolute Totalität (die nimmer als gegeben vorliegen kann). Und es ist klar, daß wir nur dann zum „Ding an sich" kommen könnten, wenn unsere Erkenntnis vollendet wäre, d. h. eine absolute Totalität ausmachte; erst dann könnten wir recht haben, nach dem Ursprunge der Erlebnisse, mit denen wir gearbeitet hätten, zu fragen; bis dahin hätten wir mit dem Zusammenarbeiten der neuen Erlebnisse vollauf zu tun. Aber dann stehen wir eben bei der anderen Grenze,

---

[1]) *Kritik der reinen Vernunft*[1]. S. 517. — Dieser Gedankengang Kant's fällt mit dem Gedankengange Bruno's, der ihn zur Behauptung der Unendlichkeit der Welt führt, zusammen. Auch er geht von den Bedingungen unserer Erkenntnis (la conditione del modo nostro de intendere) aus. Vergl. *Geschichte der neueren Philosophie.* I. S. 134—137 der deutschen Ausgabe.

bei dem Ideale, das der Begriff absoluter Totalität auf jeder Stufe unserer Erkenntnis stellt. Die Aufgabe ist immer dieselbe: über jede gegebene Totalität hinaus einen größeren Zusammenhang, ein größeres Ganzes zu suchen, und innerhalb jeder gegebenen Totalität zu einfacheren Elementen, die sich dann wieder als kleine Totalitäten kundgeben werden, zurückzugehen.

In Kant's „Antithesen", denen er vergebens einen dogmatischen Gedankengang zuzuschreiben versucht, ist seine eigene Philosophie enthalten. Es wird in den „Antithesen" mit Kant's eigenem zentralen Begriffe der „möglichen Erfahrung" operiert, und er sagt ausdrücklich, daß sie den rein wissenschaftlichen Standpunkt bezeichnen [1]). Sie machen kein absolut abgeschlossenes System möglich; aber dies ist ja auch die eigentliche Konsequenz von Kant's Philosophie. Solange der Gedanke wach ist, besteht eine beständige Wechselwirkung zwischen einem Gegebenen und den Aufgaben, die von ihm gestellt werden. Die Erkenntnis arbeitet immer daran, ein vollkommenes Ganzes zu werden; aber solange sich das Verhältnis von Erlebnis und Form wiederholt, stellt sich die Aufgabe aufs neue. —

Wie in den vorausgehenden Abschnitten dieser Abhandlung gezeigt, ist der Totalitätsbegriff nicht bloß eine spezielle Kategorie, die ihren bestimmten Platz in der Reihe der Kategorien hat, sondern er drückt zugleich eine Eigentümlichkeit an jeder unserer Gedankenformen aus. Daher kann, wie ich früher [2]) gezeigt habe, Kant's scharfe Unterscheidung von Kategorie und Idee nicht festgehalten werden.

29. Sehen wir uns nun den Totalitätsbegriff als Grenzbegriff näher an, so bietet er, was man von einem Grenzbegriffe auch erwarten müßte, teils eine negative, teils eine positive Seite dar.

a) Die negative Seite, die dadurch bedingt wird, daß jede

---

[1]) *Kritik der reinen Vernunft*[1]. S. 468 f.

[2]) Vergl. meine Abhandlung *Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants.* (Archiv für die Geschichte der Philosophie. VII.)

Totalität — Gedanken- oder Erlebnistotalität — durch ihr Verhältnis zu einem von ihr selbst Verschiedenen bestimmt wird, wieder sowohl zu einer formalen (logischen) als zu einer realen (empirischen) Betrachtung Anlaß gibt.

α) Ein Begriff kann nur durch seine Beziehung zu anderen Begriffen, ein Urteil nur durch seine Beziehung zu anderen Urteilen bestimmt werden. Jeder Begriff und jedes Urteil ist ein Punkt, wo das eine Bein des Gedankens gestellt wird, um dann einen Punkt, wo das andere angebracht werden kann, zu suchen. Daher stehen Relation und Synthese am Anfange der Reihe der Kategorien. Ein absoluter Abschluß würde den eigenen Gesetzen des Gedankens widersprechen. Jedenfalls enden wir mit einem Probleme, wenn das andere Bein keinen Platz finden kann.

Wenn spekulative Systeme einen Abschluß in dem Gedanken von etwas, das durch sich selbst besteht und durch sich selbst verstanden wird, lehrten, war es ein Übergang vom Denken zur Mystik. Nichts besteht „durch sich selbst", und nichts wird „durch sich selbst" verstanden. Spekulative Philosophen, von Platon und Aristoteles an, stehen nur der Wahl gegenüber: entweder etwas anerkennen, das durch sich selbst besteht und durch sich selbst verstanden wird, oder in Skeptizismus zu enden. So sagt Spinoza (Kurzer Traktat I, 7, 9), daß, wenn wir das, was allem zugrunde liegt, nicht erkennen können, können wir auch nicht die Einzeldinge, die in ihm ihren Grund haben, erkennen. Auch in der neuesten Zeit kommt ein solcher ontologischer Gedankengang vor. Bertrand Russell baut auf ihm seine Kritik der Auffassung, nach welcher das Kriterium der Wahrheit in dem gegenseitigen Zusammenhange unserer Gedanken und Wahrnehmungen bestehe. Das Resultat dieser Auffassung sei Skeptizismus, behauptet Russell: denn ein vollkommener und allumfassender Zusammenhang kann nicht aufgezeigt werden, und wir könnten dann, nach jenem Wahrheitskriterium, der Gültigkeit keines einzigen Urteils sicher sein[1]). Aber die Auffassung, die Russell bekämpft, sagt eigentlich nur, daß die Wahrheit durch beständige Arbeit gewonnen werden muß, und daß die

[1]) *On the nature of truth.* Vergl. oben § 18a.

Wahrheiten, die wir schon gewonnen zu haben meinen, immer aufs neue durch ihr Verhältnis zu neuen Gedanken und Wahrnehmungen geprüft werden müssen. Hier ist eine Arbeit, die niemals enden kann. Und die fortgesetzte Arbeit ruht auf der beständigen Voraussetzung, daß die Wahrheit eine Totalität ausmachen muß. Selbst die sichersten Resultate, die erreicht sind, zeigen sich als begrenzt und bedürfen einer Supplierung. Es kann immer ein innerlicherer Zusammenhang zwischen einem größeren Inbegriffe von Wahrnehmungen gewonnen werden. Niemals wird man aber eine begründete Vermutung haben, daß man nun „etwas, das durch sich selbst besteht und durch sich selbst verstanden wird", erreicht hat. Und wäre es auch möglich, so weit zu kommen, würde die Wahrheit auch so in einem Zusammenhange bestehen — in dem Zusammenhange mit dem „in sich selbst" Bestehenden, und wenn dieser Zusammenhang im einzelnen seine Probe bestehen sollte, würde der Zweifel immer wieder auftauchen können.

β) So weit die formale Betrachtung. Was aber für alle Gedanken und Wahrnehmungen gilt, gilt für alle Erlebnisse. Jedes Erlebnis zeigt sich bedingt und begrenzt, und um es zu verstehen, muß man den ganzen Zusammenhang, in dem es vorkommt, berücksichtigen. Jedes Erlebnis verhält sich zu einer Umwelt, die sein Bestehen entweder fördert oder hemmt. Je mehr die Wissenschaft dazu schreitet, die Einsicht in die allgemeinen Gesetze zum Verständnis eines individuellen Ganzen und der Bedingungen ihres Bestehens anzuwenden, um so mehr wird diese Auffassung in ihrer Berechtigung und in ihrer Bedeutung hervortreten. Auch in den höchsten Formen des menschlichen Geisteslebens gibt es Aufgaben für diese Untersuchung. —

Die Wurzel des Erkenntnisproblems liegt in dem Umstande, daß die Wahrheit, sowohl als formale wie als reale Wahrheit, ein Ganzes sein muß. Statt des alten Gegensatzes zwischen „dem Absoluten" und „dem Relativen" muß man, wie es mit Recht gesagt ist[1]), den Gegensatz des Totalen und des Partiellen setzen.

---

[1]) Léon Brunschvieg: *Les Étapes de la Philosophie mathématique.* (1912.) p. 414.

b) Die positive Seite der Untersuchung einer Totalität betrifft erstens das Verhältnis, das in ihr zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit besteht. Die Einheit offenbart sich in dem Gesetze, mittels welches die Teile zusammengehören, — die Mannigfaltigkeit in den Elementen, die durch das Gesetz verbunden sind, die aber jedes für sich Eigenschaften haben können, die durch dieses Gesetz nicht ganz bestimmt sind. Wie es sich oben gezeigt hat, bieten die verschiedenen Totalitäten große Verschiedenheiten dar, das Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit betreffend. Die philosophischen Systeme zeigen hier eine ihrer am meisten charakteristischen Verschiedenheiten, je nachdem das Gewicht auf das zusammenhaltende Band oder auf die mannigfaltigen Elemente, die verbunden werden, gelegt wird. In der Geschichte der Philosophie kommt diese Verschiedenheit deutlich zum Vorschein, wenn man Parmenides mit Demokritos, Platon mit Aristoteles, Spinoza mit Leibniz, Hegel mit Herbart, Bradley mit James vergleichen will. Die Schwierigkeit der Systeme kommt, wie Wundt treffend gezeigt hat (vergl. oben § 10), daraus, daß man einen einzelnen Begriff zum Einen und Allen machen will, obgleich er sein Korrelat in einem anderen Begriffe hat. Dies ist eben mit den Begriffen Einheit und Mannigfaltigkeit der Fall. In dem religiösen Vorstellungskreise, der zuletzt unwillkürlich den Gesetzen alles menschlichen Gedankenlebens folgt, führt der erwähnte Gegensatz zur Bildung von zwei verschiedenen Abschließungsbegriffen, dem Begriffe „Gott“ und dem Begriffe „Welt“. Der eigentliche Abschließungsbegriff müßte hier ein Begriff sein, der diese beiden Begriffe verbinden könnte, — wie es bei Platon ein Begriff wäre, der „Ideen“ und „Phänomen“, und bei Spinoza ein Begriff wäre, der „Substanz“ und „Modi“ verbinden könnte[1]). Wenn ein solcher Begriff gebildet werden könnte, müßte er ein typischer Individualbegriff sein. Denn das Dasein, in welchem wir leben, ist ein Unikum, ein großes Individuum, dessen charakteristische Eigentümlichkeit durch den Inhalt der geltenden Gesetze und die Beschaffenheit der gegebenen Elemente

[1]) Vergl. meine *Religionsphilosophie*. § 17.

bestimmt ist. Spinoza ist vielleicht derjenige, der dies am klarsten gesehen hat. Er behauptet nämlich, daß Gott (deus s. substantia s. natura) unter keinen Allgemeinbegriff gehören könne (Ep. 50), und daß das ganze Universum ein großes Individuum sei (Ethica I. Lemma 7 Schol.). Daher will er in seiner Erkenntnislehre bei den allgemeinen Gesetzen nicht stehen bleiben, sondern fordert eine scientia intuitiva (eine synthetische Intuition), d. h. eine Erkenntnis, die auf einmal universal und individual sei. Jeder Versuch einer wissenschaftlichen Weltanschauung geht darauf aus, einen typischen Individualbegriff zu bilden, der eine Charakteristik des Daseins enthält, — des Daseins, das auf einmal unseren Gedanken Erlebnisse darbietet und selbst ein Ganzes ist, von welchem unser Gedanke ein Teil ist. Hier liegt die Wurzel des kosmologischen Problems. —

Außer dem Gegensatze zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit gibt es für jede Totalität einen Gegensatz zwischen Wert und Wirklichkeit, indem die inneren Elemente und die äußeren Umstände ihr Bestehen entweder stützen oder hemmen können. Das Bestehen der Totalität kann besonders auf der Harmonie und Energie der inneren Elemente beruhen; aber der Keim der Auflösung kann oft eben in der Beschaffenheit und den gegenseitigen Verhältnissen dieser Elemente liegen. Ebenso verhält es sich mit den äußeren Umständen. Wert beruht auf dem Verhältnisse sowohl der inneren Elemente als der äußeren Umstände zur Totalität, indem das Bestehen dieser als Grundwert betrachtet wird. Weil auch das Wertvolle eine Wirklichkeit ist, haben wir hier eigentlich einen Gegensatz zwischen wertvoller Wirklichkeit und aller anderen (indifferenten oder hemmenden) Wirklichkeit vor uns. Die Frage ist, ob wir einen Begriff bilden können, der beide zu einem Ganzen verbindet. Hier liegt die Wurzel zum religiösen Problem.

Kategorientafel.

(Vergl. „Der menschliche Gedanke". Kap. III.)

I. Fundamentale Kategorien.

1. Synthese — Relation.
2. Kontinuität — Diskontinuität.
3. Ähnlichkeit — Verschiedenheit.
   a) Chaotische Verschiedenheitsreihe.
   b) Unbestimmt variierende Verschiedenheitsreihe.
   c) Regelmäßig variierende Verschiedenheitsreihe.
   d) Identisch variierende Verschiedenheitsreihe.
   e) Fortschreitende Verschiedenheitsreihe.
   f) Partielle Identitätsreihe.
   g) Gegenseitigkeitsreihe.
   h) Absolute Identitätsreihe.

II. Formale Kategorien.

1. Identität.
2. Analogie (Reduktion von Qualitätsverhältnissen).
   a) Zeit.
   b) Zahl.
   c) Grad.
   d) Ort.
3. Negation.
4. Rationalität.

III. Reale Kategorien.

1. Kausalität.
2. Totalität.
3. Entwickelung.

IV. Ideale Kategorien (Wertbegriffe).

1. Formale Wertverhältnisse.
2. Reale Wertverhältnisse.

Inhalt.

		Seite
I.	Die Stellung der Kategorienlehre innerhalb der Philosophie	1—34
II.	Der Totalitätsbegriff und die fundamentalen Kategorien	35—47
III.	Der Totalitätsbegriff und die formalen Kategorien	48—66
IV.	Der Totalitätsbegriff und die realen Kategorien	67—107
V.	Totalität und Wert	108—119
VI.	Totalität als Grenzbegriff	120—126
Anhang (Kategorientafel)		127

131

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

Grundzüge der Psychophysiologie.

Eine Darstellung der normalen, generellen und individuellen Psychologie. Von **Alfred Lehmann**, Direktor des psychophysischen Laboratoriums und Professor der Psychologie an der Universität Kopenhagen. Mit 79 Illustrationen. 1912. 47 Bogen. Lex. 8°. M. 20.—, gebunden M. 23.—.

Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. Von Alfred Lehmann.

Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Mit 19 Abbildungen im Text und 9 Tafeln. Die erste Auflage wurde von der kgl. dänischen Akademie der Wissenschaften mit der Goldenen Medaille preisgekrönt. 1914. 27 Bogen gr. 8°. M. 11.—, gebunden M. 13.—.

Lehrbuch der psychologischen Methodik. Von Alfred Lehmann. 1906. 9 Bogen Lex.-8°. Mit 15 Illustrationen. M. 3.60.

Der menschliche Weltbegriff. Von Dr. Richard Avenarius,

weil. ord. Professor der Philosophie an der Universität Zürich. Dritte Auflage, vermehrt um den Abdruck von Wilhelm Schuppes offenem Brief an Avenarius über die »Bestätigung des naiven Realismus« und von Richard Avenarius' »Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie«. 1912. 19 Bogen. gr. 8°. M. 8.—, gebunden M. 10.60.

Beiträge zur Logik. Von A. Riehl.

Zweite, durchgesehene Auflage. 1912. IV und 68 Seiten. M. 1.20.

Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.

Von **Dr. Paul Barth**, a. o. Prof. an der Universität zu Leipzig.

Erster Teil: **Grundlegung und kritische Übersicht.**

Zweite, durchgesehene und sehr erweiterte Auflage. 1915. XI und 821 Seiten. M. 14.—, gebunden M. 15.30.

Die Geschichte der Erziehung

in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung. Von **Dr. Paul Barth.** Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. 1916. 47 Bogen. M. 12.—, gebunden M. 13.50.

Das Schulwesen ist vielleicht der stärkste und wirksamste aller sozialen Hebel. H. Taine.

Der Werth des Lebens.

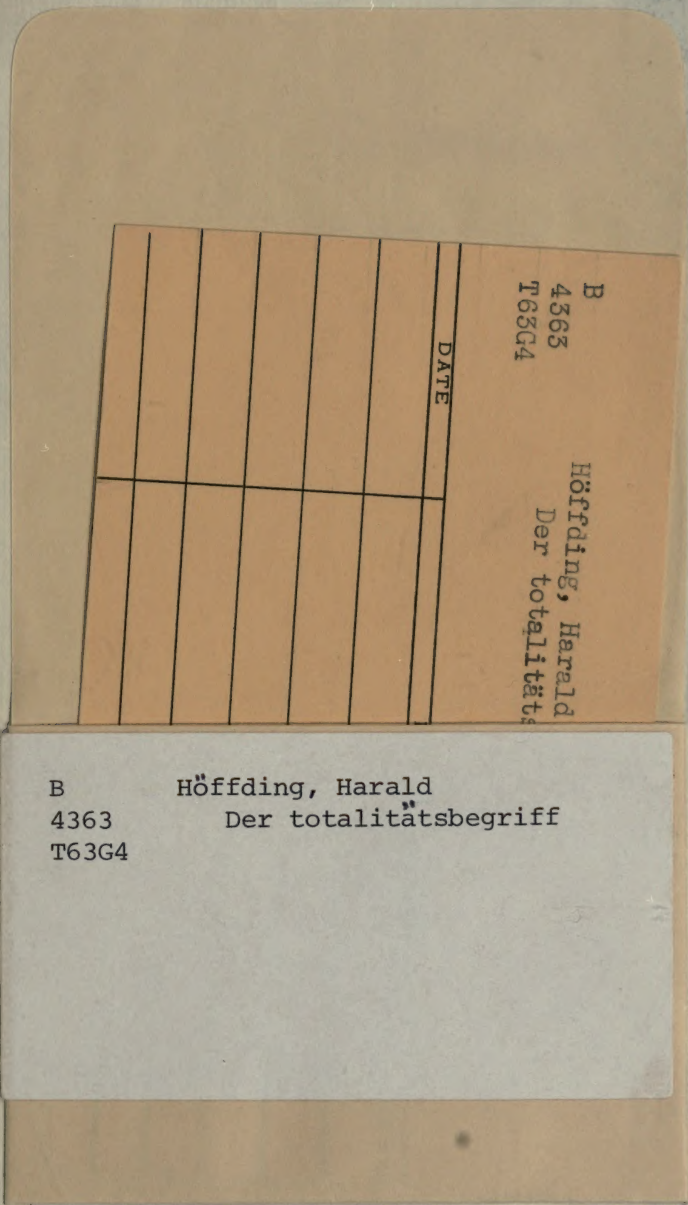
Eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung. Von **Dr. E. Dühring.** Siebente, wiederum durchgearbeitete Auflage. 1916. $32^{3}/_{4}$ Bogen. gr. 8°. M. 7.—, gebunden M. 8.50.

Inhalt: Aufkommen lebensfeindlicher Weltansichten. — Der Materialismus als bloßer Fußpunkt höherer humanitärer Lebensschätzung. — Das Leben als Inbegriff von Empfindungen und Gemüthsbewegungen. — Der Verlauf eines Menschenlebens. — Liebe und Geschlechtsleben. — Der Tod. — Die physischen und moralischen Übel. — Das Loos der Frauen. — Wissensmacht, Einzelschicksal und Denkergesinnung. — Ausgleichung mit der Weltordnung in Gesinnung und That.

Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik.

Von **Franz Erhardt**, Professor der Philosophie an der Universität Rostock. 1908. 32 Bogen. gr. 8°. M. 9.—.

BINDING DEPT. JUL 12 1961



B
4363
T63G4
Höffding, Harald
Der totalitätsbegriff